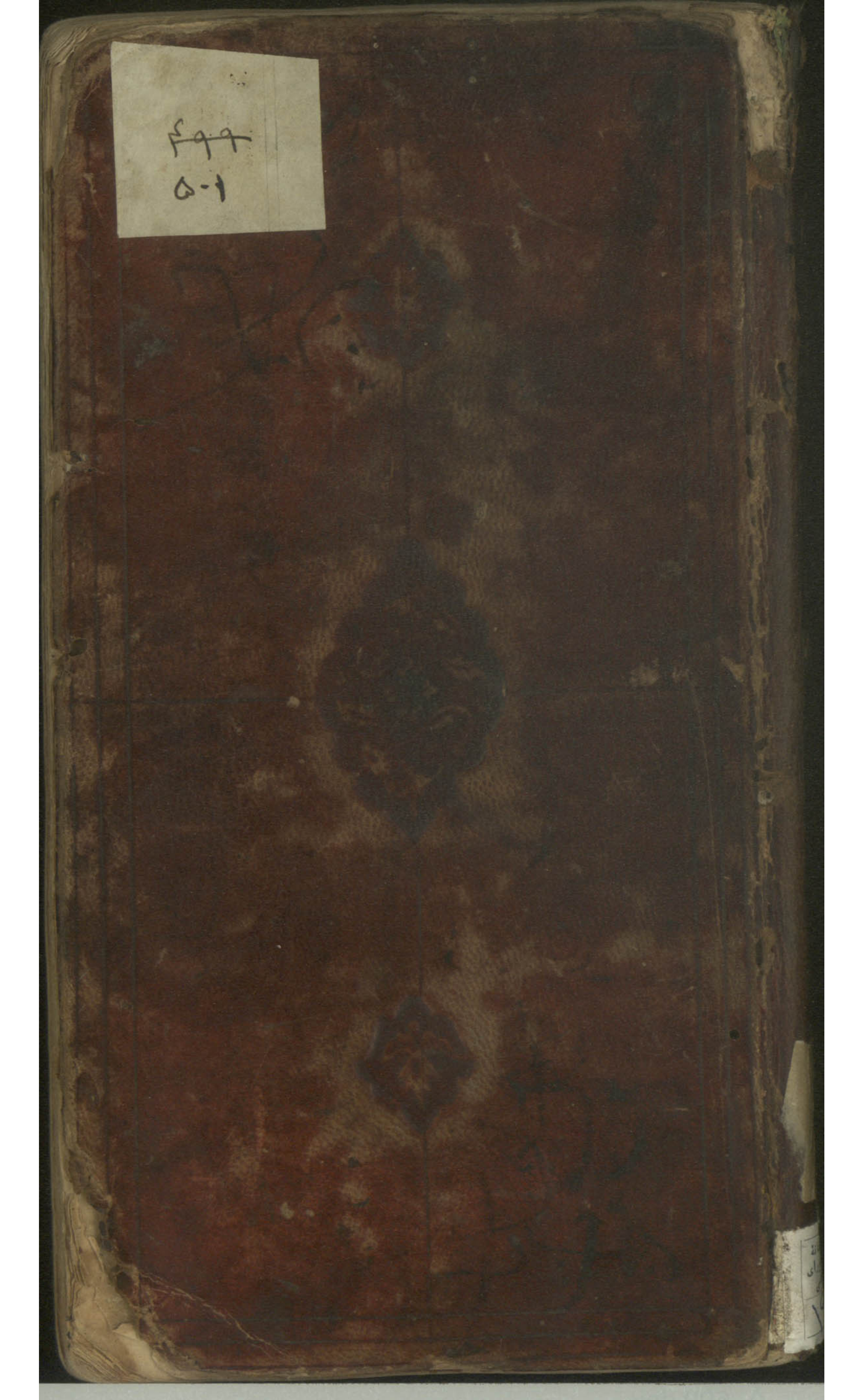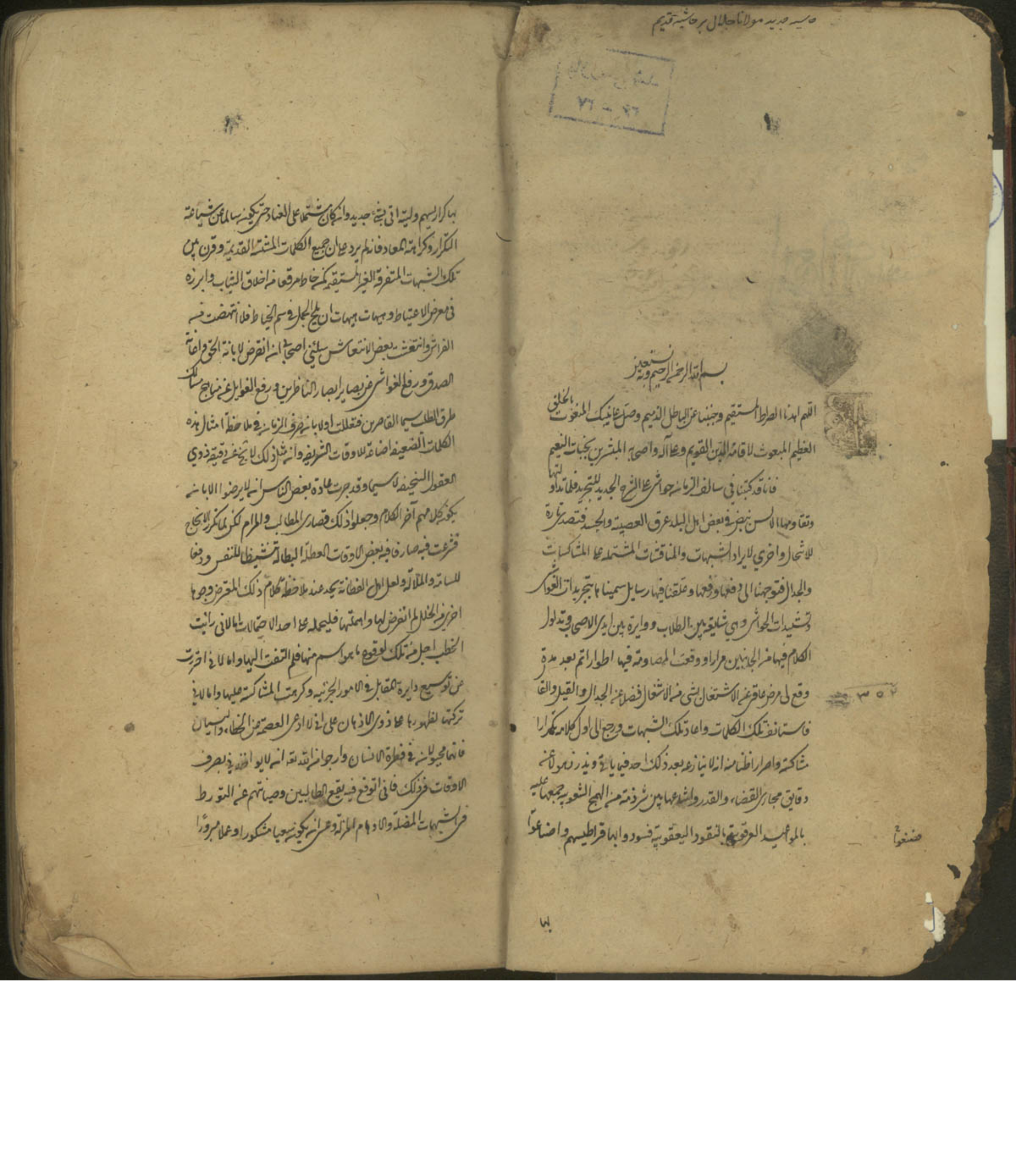

۴۹۹
۵۰۱


حاشیه جدید درکهنه
حاشية لغياث الدين منصور على
الشرح الجديد للتجريد كتبها ردا على
المحقق الدواني بعد حاشيته
الموسومة بتجريد الحواشي
انظر كشف الظنون للحاج خليفة
طبع اسطنبول ج ۱ ص ۳۵۲-۳۵۳
باب التاء عند الكلام على التجريد
والذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني
ج ۳ ص ۳۵۲ رقم ۱۲۷۷
بازرسی شد
۴۶ - ۳۷
۵۴۴۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه شرح الجدید التجرید
مؤلف غیاث الدین منصور
موضوع
شماره قفسه
حاشیه جدید دوانی
بازدید شد
۱۳۸۱


بازرسی شد
۲۷ - ۴۴
حاشیه جدید دوانی
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه شرح الجدید التجرید
مؤلف غیاث الدین منصور
موضوع
شماره قفسه
حاشیه جدید دوانی
شماره ثبت کتاب
۶۳۶۲۵
بازدید شد ۱۳۸۱
۵۴۴۱
۱۹۹۹
حاشية لغياث الدين منصور على الشرح الجديد للتجريد كتبها رداً على المحقق الدواني بعد حاشيته الموسومة بتجريد الغواشي
الا كشف الظنون للسحاج خليفه طبع اسطنبول ج ۱ ص ۳۵۲-۳۵۳ باب التاء عند الكلام على التجريد
و الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم اهدنا الصراط المستقيم وجنبنا عن الباطل الذميم وصل على نبيك المبعوث بالخلق
العظيم المبعوث لاقامة الدين القويم وعلى آله واصحابه المبشرين بجنات النعيم
فانا قد كتبنا في سالف الزمان حواشي على الشرح الجديد للتجريد فلما تداولتها
وتقاولتها الالسن نبض في بعض اهل البلد عرق العصبية والحسد فتصدى تارة
للانتحال واخرى لايراد الشبهات والمناقشات المشتملة على المشاكسات
والجدال فتوجهنا الى دفعها ورفعها وعلقنا فيها رسائل سميناها بتجريدات الغواشي
وتشييدات الحواشي وهي شايعة بين الطلاب ودايرة بين ايدي الاصحاب وتداول
الكلام فيها من الجانبين مرارا ووقعت المصاومة فيها اطوارا ثم بعد مدة
وقع لي مرض عاق عن الاشتغال بشيء من الاشتغال فضلا عن الجدال والقيل والقال
فاستانف تلك الكلمات واعاد تلك الشبهات ورجع الى اول كلامه مكررا
مشاكسة وامرارا ظنا منه انه لا ينازعه بعد ذلك احد فيها بتة ويذر زعمه انه
دقايق مجاري القضاء والقدر واشدها من شرذمة من الهمج الشعوب جمعها عليه
بالمواعيد العرقوبية بالنقود اليعقوبية فسودوا ابا قراطيسهم واضاعوا

بها كراسهم وليته اتى بشيء جديد وان كان مشتملا على العناد حتى يكون سالما عن شناعة
التكرار وكراهة المعاد فانه لم يرد علينا جميع الكلمات المنشأة القديمة وقرن بين
تلك الشبهات المتفرقة الغير المستقيمة كمن خاط مرقعا من اخلاق الثياب وابرزه
في معرض الاغتباط وهيهات هيهات ان يلج الجمل في سم الخياط فلما انتهضت من
الفراش وانتعشت بعض الانتعاش سالني اصحابي ان اتعرض لابانة الحق واعانة
الصدق ورفع الغواشي عن بصاير ابصار الناظرين ودفع الغوايل عن مناهج سالكي
طرق الطلب سيما القاصرين فتعللت اولا بان صرف الزمان في ملاحظة امثال هذه
الكلمات الضعيفة اضاعة للاوقات الشريفة وان مثل ذلك لا يخفى دقيقة ذوي
العقول السخيفة لا سيما وقد جرت عادة بعض الناس انهم لا يرضوا الا بان
يكون كلامهم آخر الكلام وجعلوا ذلك قصارى المطالب والمرام لكن لما كثر الالحاح
قرعت فيه صارفا فيه بعض الاوقات العطلة البطالة تنشيطا للنفس ودفعا
للسامة والملالة ولعل اهل الفطانة يجد عند ملاحظة كلام ذلك المعترض وجوها
اخر من الخلل لم اتعرض لها واهملتها فليحمله على احد الاحتمالات اما لاني رايت
الخطب اجل من تلك لوقوعها [illegible] منها فلم التفت اليها واما لاني اخرت
عن توسيع دايرة المقابلة في الامور الجزئية وكرهت المشاكسة عليها واما لاني
تركتها لظهورها على ذوي الاذهان على اني لا ادعي العصمة عن الخطاء والنسيان
فانهما مجبولان في فطرة الانسان وارجو من الله تعالى انه لا يواخذني بصرف
الاوقات في ذلك فاني اتوقع فيه نفع الطالبين وصيانتهم عن التورط
في الشبهات المضلة والاوهام المزلة وعن ان يكون سعيا مشكورا وعملا مبرورا

والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق

في الحاشية قيل لم يرد به معنيان المتبادل متعددا المعنى فمن اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة وفيه نظر لان افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان الاول وهو الشايع الكثير هو ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف اليه والثاني ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا لا على جميع من عداه مما اضيف اليه وهو بالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد منه المتعدد دون المعنى الثاني واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط

اقول ان مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه وما ذكره ليس معنى ثالثا للمعنيين الحاصلين من الاضافة كيف لا وهو جار في المعنيين وفي صفة التفضيل وان لم يستعمل بالاضافة كما اذا استعمل بمن او اللام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فمعناه انه لا يتحقق في احد او ينحصر في فرد فذكره ليظهر شموله المتعدد وكيف يتوهم من له ادنى مسكة ان معنى افعل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة فسقط ما اورد عليه بعض القاصرين من ان قوله وذلك ليس معنى ثالثا غير مسلم اذ في كلا المعنيين يعتبر الزيادة من مدلول الفعل فكما ان الضارب يدل على اتصاف الموصوف بالضرب لا على الموصوف بقسم منه كذلك الاضرب يدل على الموصوف بزيادة الضرب لا على الموصوف بزيادة قسم منه والعام لا يدل على الخاص اصلا ومن البين ان احد الشيئين لا يصير في معنى الفعل زايدا على الآخر الا اذا كان له من هذا المعنى شيء ليس للآخر منه وزيادة فلا يدخل فيه من يكون زايدا في قسم من معناه ولا يكون زايدا في معناه ولو اراد بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون زايدا في مدلوله بان يكون زايدا في قسم منه فيكون معنى ثالثا

اللفظ

لا محالة وذلك لما عرفت من ان ذلك تحقق لمعنى الصيغة باي طريق استعمل فلو كان معنى آخر لكان معنى ثانيا للصيغة لا معنى ثالثا للاضافة وتوهم انه معنى آخر للصيغة مثل ان يقول احد معنى العالم من ثبت له العلم في الجملة فيعترض عليه انه معنى آخر للعالم وذلك مما لا يتفوه به محصل هذا مع فساد صورة الايراد حيث قابل المنع بالمنع فان الشارح ادعى انه معنى ثالث للاضافة وكلامه في قوة المنع كما لا يخفى وفي كلام الاستاد العلامة قدس سره ما ينادي على ما وجهته به حيث قال ان نفسه من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ولم يذكر المفضل عليه وظاهر العبارة مشعر بان ذلك تعميم في وجه زيادة الكرم لا تعميم في المفضل عليه ولم يتعرض لذكر المفضل عليه المعلوم التعبير احد معنى الاضافة لعدم تعلق غرضه به فانه ما ذكره من تناول المتعدد صحيح على كلا المعنيين ولا يتعين الثاني كما توهم الشارح اما على المعنى الاول فلعدم وجوب المطابقة واما على الثاني فلان تقدير الموصوف مفردا هو اسم الجمع كالقوم والرهط او فردا مستغرقا لكن على ما صرح به قدس سره وقد حمله الشارح على تعميم المفضل عليه ولذلك اورد عليه انه معنى ثالث وما توهمه المعترض من ان معنى الصيغة الزيادة في اصل الفعل لا في قسم منه ساقط لانه كما ان العالم من ثبت له العلم في الجملة مما الا علم فمن كان زايدا في العلم في الجملة سواء كان زايدا في العلم في الجملة سواء كان زايدا في مطلق العلم على الوجه الذي اعتبره القايل او في فرد منه قال الزيادة في المشتق منه اعم من ان يكون على الوجه الاول او الوجه الثاني وقد نص النحاة على ان مفاد الفعل مفاد النكرة والنكرة بما يدل على الفرد المنتشر قيل ان اراد بقوله ان مفاد الفعل مفاد النكرة ان مفاده مفاد النكرة التي لا تنوين

المستلزم

فيما فذلك غير مفيد لان مفاد النكرة بلا تنوين هو الطبيعة لا الفرد وانما يستفاد الفرد
اذا كانت مع التنوين كما حقق في موضعه وان اراد ان مفاده مفاد النكرة والتنوين
معا فذلك مسلم ومن البين انه ليس كذلك ولا يلزم من ذلك مدخلية له في خبره باساليب
الكلام فقوله النكرة انما يدل على الفرد المنتشر مسلم ان اراد النكرة بغير التنوين ومسلم
ان اراد النكرة مع التنوين لكن لا نسلم ان مفاد الفعل ذلك اقول قد عرف النحاة
اسم الجنس بما علق على شيء وعلى ما يشبهه ثم قسموه الى اسم عين واسم معنى
وارادوا بالعين ما يقوم بنفسه وبالمعنى ما لا يقوم بنفسه وقسموا كلا منهما الى اسم غير
الصفة والى اسم هو الصفة ومثلوا الاسم غير الصفة من الاعيان باسد وفرس
ومن المعاني بعلم وجهل والصفة من الاعيان براكب وجالس ومن المعاني بمفهوم ومضمر
قال ابن الحاجب في شرح المفصل بعد هذا التعريف والتقسيم نقلا من سيبويه اعلام
الاجناس موضوعها الحقيقة المعقولة المتحدة في الذهن فاذا قلت رأيت
اسامة فكانك قلت رأيت هذا النوع الذي من شأنه كيت وكيت ولذا تحقق
انه المعهود في الذهن فاذا اطلقوا على الواحد في الوجود فانما ارادوا به الحقيقة المعقولة
في الذهن وصح اطلاقه على الواحد المعقول وجود الحقيقة وجاء التعدد باعتبار
موضوعه والفرق بين اسد واسامة ان اسدا موضوع لواحد من آحاد الجنس
في اصل وضعه واذا اطلقت اسامة على واحد فانما اردت الحقيقة باعتبار
الوجود فجاء التعدد فيهما لا باعتبار اصل الوضع والتعدد في اسامة باعتبار
اصل وضعه ولا يخفى ان مقتضى هذا الكلام ان اسم الجنس مطلقا موضوع للفرد
المنتشر كما يفصح عنه التعريف المذكور المراد في تقسيمه الى المصادر وغيرها لكن

اخبار المتأخرين على ان المصادر المعراة عن التنوين كذكرى ورجعى موضوعة للحقيقة ومؤداها
ومؤدى معرفها واحد لا فرق بينهما الا بالاشارة الى الحضور في المعرف دون المنكر
والظاهر انه لا فرق بين المصادر المعراة من التنوين وبين غيرها اذا عري عنها كجبلى
وندمى ومع ذلك قد صرحوا بجواز اطلاقها على الفرد المنتشر حتى قال الاستاد
قدس سره في شرح المفتاح كما يجوز ان يعامل المعرف اذا اريد به الفرد المنتشر
معاملة المنكر كما هو المشهور ينبغي ان يجوز ذلك في مثل تلك المصادر فظهر ان ارادة
الفرد المنتشر من المصادر مطلقا جائز بالاتفاق فقول من قال لا نسلم ان مدلول
الفعل هو الفرد المنتشر ضرورة ان معنى العلم هو الادراك لا قسم منه ومعنى القعود هو
الجلوس لا فرد منه بل صرحوا بان الفرد لا يقصد من المصادر الا نادرا كما هو المشهور في مثل
ذكرى ورجعى من قبيل احساس الاعلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم نقول يجب ان مفاد
الفعل مفاد النكرة الغير المنونة مفادها هو الحقيقة من حيث هي كما زعمت ولئن كان مخالفا
لما نص عليه الائمة لكن الحقيقة من حيث تصدق على الفرد فاذا تحقق الزيادة في الفرد
تحقق الزيادة في الحقيقة في الجملة فان الفرد عين الحقيقة باعتبار الوجود فالزيادة
في حقيقة الفعل لا يلزم ان يكون على الوجه الذي ذكره بل اعم منه ومن الزيادة في فرد منه كيف
وصحة التقييد والجمع يدل على ما ذكرنا كما هو مما يدل على صحة ما ذكرناه صحة التقييد بقسم
خاص كما تقول زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة ولو كان معناه الزيادة
في مطلق العلم لم يصح التقييد بل كان قولك زيد اعلم من عمرو مستلزما لان لا يكون
عمرو اعلم منه في شيء من العلوم فلا يصح تفضيل عمرو عليه في علم الفلاحة والا كان صدق الاعم
المقيد التزاما لصدق المقيد بدون المطلق وتأويله زيد اطيب من عمرو وجها مجاز

وصرف عن الظاهر على انا نجد التفرقة بين الاطب وبين الاعلم في الطب والكيميا مثلا بين
ثم انه في ذلك التاويل لا يجري في جميع الصور كما اذا علم ان زيدا افضل في بعض العلوم
من عمرو وعمرو دون العلم بخصوصية ذلك البعض وعمرو افضل منه في بعض اخر كذلك
وما ذكره من قوله وان سلم ان معناه الزيادة في قسم من معنى الفعل وانه لم يقل
احد فاما ان مراد القسم مطلقا اي معينا باي تعيين كان فلا خفاء في ان الزايد فيه
لابد ان يكون له من اقسام المعنى ما لا يكون للناقص مع زيادة فلا تدخل فيه من يكون زايدا
في احد اقسام المعنى بعينه دون اقسام مطلقا وحكم ما ذكروا انه اريد الزيادة
في قسم معين كالفقه كان الاعلم بمعنى الافقه وليس الكلام فيه مشتمل على فساد الصورة
كاصل كلامه وقوله وانه لم يقل به من قبيل التغيير في اثناء المحاصرة وعلى فساد المادة
ايضا فان الزيادة بوجه ما في قسم ما اعم من ان يكون على الوجه الذي ذكره من كون الزيادة
موصوفا بمثل ما يكون للناقص مع زيادة او على ان يكون موصوفا بالزيادة في قسم
من الاقسام وان كان غيره زايدا عليه في قسم اخر كما مر في مثال الطب والفلاحة
والكلام في ان الصيغ موضوعة لهذا المعنى الاعم ومن العجب انه لم يتفطن ذلك مع
ظهوره ثم ما اورد على ما ذكرته من الفرض بان في ذلك اشعارا بانه لو لم يقيد الزيادة
بقوله في الجملة لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك اذ الاكرم يدل
على زيادة الكرم واما ان تلك الزيادة من جميع الوجوه فلا دلالة عليه بوجه من الوجوه
ولست ادري من اين هذه الاشعار فان حاصل الفرض انه لو لم ننبه عليه لربما توهم
ان المراد الزيادة في الكرم من جميع الوجوه وح لا يظهر صدقه على المتعدد بل
ربما توهم انحصاره على فرد او عدم تحققه فان لكل من الايمة رجحانا على الاخر

قيل

مردم

من وجه فلا يظهر ما قصده من تعميم الصلوة بحيث يشمل جميعهم ولا مدخل لما استشعر المعترض
في ذلك اصلا ثم قيل اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب
اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها
وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل
على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا عليه السلام افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم
من الدلايل وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا
اطلاق الافضل على احد من الصحابة غيره واستمر هذا الخلاف بينهما وكل من
الطايفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه
هذا القايل لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الاخر ولم يستمر هذا الخلاف
والبناء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناه ذلك ولم ينبه به احد من هذه
الجماعات الكثيرة وبقي الخلاف والبناء والمنع المذكورين بين الطايفتين قريبا
من ثمانماية سنة وايضا لو كان معناه ذلك فلو سال سايل اي ابنيك اعلم
لصح ان يجاب بكليهما والعارف باللسان لا يشك في عدم جواز هذا الجواب
فتبين ان معناه ليس على ما ظنه واصراره على ذلك ادل دليل على انه دليل
اقول الزيادة المعتبرة في مفهوم صيغة التفضيل هو الزيادة في مدلول الفعل
كما اعترف به ومدلول الفعل هو الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه
فقد تحقق الزيادة في مدلول الفعل والالتباس في ذلك على الاديب الاريب غريب
واغرب منه استدلاله بالخلاف المستمر بين العلماء في افضلية ابي بكر وعلي
ع فانهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب كما هو الشايع في كتب العقايد

لا في الافضلية بالمعنى الذي توهمه ولا ينكره احد من اهل السنة رجحانه على عليه السلام
على ابي بكر في كثير من الفضائل على غيره فبعيد الافضلية بالجهة المذكورة يدل على
ما ذكرنا فما حسبه انه له فهو عليه على ان كون معنى الصيغة الزيادة توجها لا ينافي الطلق
على ما يكون الزيادة فيه في اصل الفعل كما ذكره اذ الزيادة بوجه ما اعم من ان يكون بوجه
دون وجه او على الوجه الذي ذكره فلو فرضنا ان اختلافهم في الرجحان في اصل الفضيلة
على الوجه الذي حسبه فلا يدل على ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون معنى الصيغة
اعم ويكون خلافهم في ذلك القسم من المعنى والعجب منه ولده على عليه السلام كيف
يدعي اطباق السنة وهم اعلام الاسلام المقتدى بهم جمهور الانام على انحصار جميع الفضائل
التي لعلي عليه السلام حاصلة لابي بكر مع زيادة فانه في ذلك مع كونه افتراء على
هؤلاء الاعلام ارد الجلالة قدرهم كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم هب ان النزاع
في الافضلية على الوجه الذي ذكره لكن ذلك لا يدل على كون معنى الصيغة ذلك بل
يجوز ان يكون النزاع في قسم من اقسام المعنى فان الزيادة بوجه ما اعم من ان يكون
على الوجه الذي ذكره او في فرد وان يكون ذلك باذعاله لو التزم احد ان معنى
الصيغة لا يشمل هذا الوجه حتى يكون معناه الزيادة بوجه دون وجه فلعله توهم ان
معنى كلامنا ذلك وهذا وهم بعيد جدا ثم من البين ان الفريقين انما يمنعان
اطلاق الافضل على غيره من اعتقاده بالمعنى الذي اثبتوه ولا يمنعون اطلاق
الافضل مطلقا ثم هب انهم يمنعون اطلاق الافضل مطلقا لكن لا يدل على انه
معناه ذلك بل ربما كان منعهم عن الاطلاق ايهامه المقصد على الوجه
الذي هو خلاف معتقدهم ولذلك لا يمنع احد منهم بعقده اطلاقه على الغير مع

البعيد ثم قيل لا ثم ان خلاف الطائفتين في الافضلية من حيث الثواب اولو كان
كذلك لما منع اهل السنة اطلاق الافضل على علي عليه السلام بل ينبغي حينئذ
ان يمنعوا اطلاق الافضل من حيث الثواب عليه وكذا الشيعة لكنهما يمنعون
اطلاق الافضل ولما استقام الاستدلال على الافضلية بما لا يكون موجبا
للثواب كالشجاعة والقرب من الرسول عليه لكنهم يستدلون به فالخلاف في
الافضلية مطلقا غاية الامر ان الشيعة لما استدلوا بان عليا اعلم واشجع
واقرب من الرسول صلى الله واله وسلم اجاب اهل السنة بان ابا بكر اكثر ثوابا
وهو فضيلة تفوق جميع ما ذكر فالافضل بمعناه والزيادة في الثواب يستلزمه
لا ان معناه كما حسبه هذا القائل سلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا لكن لم لا يجوز
ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من وجه على تقدير ان يكون معنى الصيغة الزيادة في
قسم من مدلول الفعل مثلا اذا كان لاحدهما سقي الكوثر وللآخر الطبقة العليا
من الجنة صح ان كلا منهما افضل من الآخر فلما ذا منعوا اطلاق الافضل بهذا
المعنى اقول كون معنى الافضل ما ذكرته مصرح به في كتب العقايد فانكاره من
عدم تتبع العقايد ثم لا نم ان الطائفتين يمنعان اطلاق الافضل باي وجه
كان على الغير بل انما يمنعون اطلاقه بالمعنى الذي هو المتنازع فيه وهو قسم من
المعنى الموضوع له الصيغة كما سبق ولئن سلمنا انهم يمنعون اطلاق الافضل
فيجوز ان يكون لا لايهامه المعنى الذي توجه فان الشرع قد يمنع عن اطلاق بعض
مع صحة المعنى احترازا عن توهم معنى غير صحيح او غير ذلك من المصالح كما منعوا
من اطلاق الصلوة على غير الانبياء مع كونه بمعنى الدعاء وغيره من المعاني التي يجوز

لغيرهم وكما منعوا اطلاق الحادث على القرآن اللفظي احترازا عن توهم حدوث
النفسي ولا نسلم ان مثل الشجاعة والقرب من الرسول غير موجب الثواب فقد ورد
في الخبر ان الله تعالى يحب الشجاعة وانه طاعة الشجعان اكثر ثوابا وقال البعض
الايمان اجرا مرتان وعدا ثبات مرتان ولئن سلم انهما لا يوجبان الثواب فيجوز
ان يكون استدلالهم بها لحملهم الخلاف على الافضلية من حيث مجموع الفضائل
وهو قسم من المعنى ولا دليل فيه على انه منع للصيغة او يكون هذا الاستدلال
غلطا من بعض الشيعة ثم قوله لم لا يجوز ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من الآخر من وجه
وما ذكره من الوجه الشريف في بيانه لا يجديه نفعا لان النزاع انما وقع في هذا القسم
وهو الزيادة في الثواب من حيث المجموع لا في زيادة الثواب من وجه كما ذكره
ثم قيل لا يخفى انه اذا سأل سائل اي ولديك اعلم امكن ان يجاب بان كلا
منهما اعلم من الآخر من وجه ولا ينكره ذلك عارف باللسان وانما لم يمكن
الجواب بكليهما مأنوسا لانه يوهم ان المراد ترجيحهما على الثالث واصراره
على الانكار متشبثا بمثل هذه الاعذار من علومه في ملبسه واما قوله واصراره
على ذلك الخ فالشيخ يحكي عن تعجبه على شق من علم من يعكسه وضع البحث
وتنكيسه ثم قيل واما قوله وهما يدل على ما ذكرنا صحة التقييد بقسم خاص الخ
فان اراد بالتقييد بقسم خاص ان يكون التفضيل في الطب انه لا في العلم
المطلق ولا غيره لما توهمه العبارة اذا كان المعنى ذلك ولا يلزم من صدق
ذلك صدق التفضيل في العلم المطلق لجواز ان يكون زيدا طب من عمرو
ويكون عمرو اعلم منه ولا نسلم ان الاعلم في الطب بهذا المعنى مطلق مقيد

اللطيف ر

كبد

ضرورة انه ح بمعنى الاطب وان اراد به التفضيل بحسب العلم العام دانه الزيادة
في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان لزيد من العلم بالعمر وطب زايد على
ماله فيصدق حينئذ انه اعلم منه كما يصدق عليه اعلم منه في الطب ولا يلزم صدق
المقيد بدون المطلق اقول ظاهر ان المراد هو الشق الاول اذ لا يصدق
في الشق الثاني انه اعلم في الطب بل العبارة اللائقة به ان يقال هو اعلم منه بسبب
الطب او للطب او نحو ذلك لا في الطب اذ الطب على هذا التقدير ليس مشتركا
بينهما والرجحان في امر يقتضي اشتراك الراجح والمرجوح في ذلك الامر اللهم الا على
الاستعمال مجازي نادر مثل قولهم زيد اعقل من الحمار كما نقله الشيخ الرضي وكما
لا يخفى على القايل ولا يقتضي ذلك ان يكون الاعلم في الطب بمعنى الاطب كيف
والتفاوت بينهما في المعنى بحسب الاجمال والتفصيل بين لا ينكره الا من ينكر التفاوت
بين الانسان والحيوان الناطق بحسب الاجمال والتفصيل ولا غيره بقوله ولا
غيره بما توهمه العبارة اذ هذا المعنى موصرح العبارة لا على ما توهمه وحمله على الاطب
حمل على المجاز من غير ضرورة وقرينة ومنع كون الاعلم مطلق والاعلم
في الطب مقيدا مع انه مدع في ان معنى الصيغة ما ذكره ويسلم المنع وطبعه مكابرة
بعد عضب المنصب الذي هو عادته المطردة فانه لضعف كلامه يتحصن بالمنع
وان لم يكن منصبه ذلك ثم ان هذا التأويل لا يجري في جميع الصور كما اذا
علم ان زيدا ازيد في بعض العلوم من عمرو ولم يعلم خصوصية ذلك العلم
وعمرو اعلم منه في بعض آخر كذلك ثم على تقدير الثاني لا يصدق ان زيدا
اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة اذ المفروض في هذا الشق ان

زيد من العلم بالنحو ويزيد عليه بالطب ولا يتأتى من طرف عمرو مثل ذلك اذ الطب من جملة
ما زيد وليس له ذلك حتى يزيد عليه بالفلاحة وليس محمل كلامه على انه يكون
لزيد من العلم ما لعمرو ولعمرو كذلك حتى لا يلزم ان يكون كل منهما متصفا بالعلوم
التي للآخر بل يكفي ان يكون جميع علومه وان كان من نوع آخر زائد على جميع
علوم الآخر هكذا لكن لا يمكن ذلك في كلا الطرفين اذ في يكون جميع علوم
زيد ازيد من جميع علوم عمرو وجميع علوم عمرو ازيد من جميع علوم زيد هذا
خلف فظهر ان هذا التوجيه غير محتمل في الصورة المذكورة ثم نقل عن بعض الفضلاء
انه اذا كان المفضل شخصا واحدا كان يقال على اكرم احبابه دل الكلام على
زيادة كرمه على جميع من عداه من محبوبيه واذا كان اشخاصا كان يقال الذين
هم اكرم احبابه دل الكلام على زيادة كرمه على جميع من عداه من محبوبيه واذا
كان اشخاصا كان يقال الذين هم اكرم احبابه دل الكلام على زيادة كرم واحد
من افراده لا على جميع من عداه من محبوبيه بل على جميع من عدا آحاده من محبوبيه
وهو بعض من عداه من محبوبيه وتقييد الزيادة بقوله في الجملة للدلالة
على ان التفضيل ههنا ليس مقيسا الى جميع من عدا المفضل مما اضيف اليه
بل مقيسا الى بعضه واعترض عليه بانه مبني على انه يكون المفضل في قوله الذين
هم اكرم احبابه هو كل واحد من افراده وهو غير مسلم اذ الظاهر ان المفضل
في المثال الثاني هو آحاده مطلقا فان القصد الى تفضيل آحاده على جميع من سوى
آحاده من محبوبيه مع قطع النظر عن ان كل فرد من افراد آحاده ماذا كما يقال قريش
افضل العرب ونظير ذلك قوله ص الناس معادن كمعادن الذهب

والفضة

والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون صنف الآل مفضلا على جميع من
عداه من محبوبيه بلا قصد لنا الى تفضيل كل واحد واحد من افراد الآل حتى يكون
التفضيل على بعض من عدا هذا المفضل مما اضيف اليه فان الحكم بتفضيل جماعة
على جماعة اخرى لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من آحاد الاولى على الثانية
اقول فيما اوردت عليه ان الظاهر خلاف ما ذكره فان المتبادر من قولك
قريش افضل العرب ان كل واحد منهم افضل من غيرهم من حيث انه قرشي ولذلك
ليس غيرهم كفوا لاحد من آحادهم ولو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك وكذا
من قوله صلى الله عليه واله وسلم الناس معادن كمعادن الخ فانما ورد منه
ص في شأن عكرمة ابن ابي جهل حيث اسلم وصار من كبار الصحابة فاراد ع م
دفع الطعن عنه ومدحه بالشرف ولو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه لا دفع طعن فان
كون الجماعة من حيث المجموع افضل من غيرهم لا يقتضي افضلية واحد واحد
كما اعترف به وكذا قولهم الصحابة افضل من التابعين معناه ان كل واحد
منهم افضل من غيرهم من حيث كونه صحابيا ثم لا شك في صحة هذا المعنى
ولا في جواز التعبير عنه بهذا اللفظ وهذا مبني على ان مفاد الصيغة الزيادة
في المشتق منه بوجه من الوجوه فلا يلزم تفضيل المفضول على الوجه المستحيل
كما حسبه هو والذي نقل عنه هذا الكلام وهذا الحسبان هو الذي بعثه على ان
حكم بان المراد من تفضيل الجماعة تفضيل كل واحد منهم على من عدا هذا الجماعة
مما اضيف اليه على ان ايراد الخيار بصيغة الجمع يدل على ضربه كل واحد منهم
كما لا يخفى ولو حمل على الاصناف كان ما ذكره هذا الفاضل قائما او عنده في يكون

معنى تفضيل صنف من الاصناف لا على جميع من عدا ذلك الصنف مطلقا بل
على جميع عدا تلك الاصناف ثم من صاحب القيل كلامه هذا وقال كون المفضل
وقوله آله الذين هم اكرم احبائه هو كل واحد واحد منهم غير مسلم بل غير مستقيم ادنى
هذا القسم قد اشترط ان يكون المضاف من جملة ما اضيف اليه فيلزم تفضيل
كل واحد من الآل على من عداه من الاحباب في ذلك مستلزم لتفضيل المفضول
على الفاضل فاسعت لظاهران المفضل في المثال المذكور هو صنف الآل مع قطع النظر
عن احوال كل فرد من افراده ، اذ كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك
قوله صلى الله عليه وآله وسلم الناس معادن الخ فيكون صنف الآل مفضلا
على جميع من سواهم من محبوبيه بلا قصد الى تفضيل كل واحد من افراد الآل
حتى يكون التفضيل على كل بعض من عدا المفضل مما اضيف اليه ولا خفاء في
ان الحكم بتفضيل صنف على صنف لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من
افراد الآل على الباقي هذا ما ذكره ثانيا وفرط التلبيس يقبل ما اورده على عبارة
الاول على هذه العبارة مني واجاب بما سيعرف حاله ومن اقول
انما يستقيم قوله بل غير مستقيم لو ثبت انه يجب الزيادة على جميع من عدا
المفضل مما اضيف اليه وكلام هذا الفاضل وزاعه انما هو في ذلك كما لا يخفى
ثم ان هذا الفاضل انما ذكر انه اذا كان المفضل اشخاصا دل الكلام على زيادة
كل واحد من تلك الجماعة على جميع من عدا تلك الجماعة مما اضيف اليه
افضل وما ذكره من ان الغرض ههنا تفضيل الصنف لا يرد عليه بل لا ارتباط
به اصلا اذ ح يكون المفضل الصنف لا الاشخاص وكلامه على تقدير ان يكون

المفضل هو الاشخاص ولا يتمشى ان يقال اذا كان المفضل هو الاشخاص يكون المفضل
هو الصنف كما لا يخفى على ان لفظ الخيار في المثال الذي اورده يابى عن ان يكون
المفضل هو الصنف لان الصنف فرد واحد من الجمع اللهم الا ان يحمل على
الاصناف فيكون كل صنف فردا من المفضل وح يعود الكلام الفاصل
جذعا ثم قال صاحب القيل وفيه بحث اما اولا فلان كون الشخص من قريش
وان كان فضيلة لكن ليس فضيلة بعدل جميع الفضايل حتى يصح تفضيل من له
هذه الفضيلة على جميع من عداه فانا نعلم قطعا ان الصحابي المتقي من الانصار
افضل من كل جاهل فاسق من القريش فلم يكن هذا الكافر من قريش افضل منه
واما ثانيا فلان قوله لو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك غير مسلم اذ التفضيل كما
يجري بين الاشخاص يجري بين الاصناف من حيث انها اصناف ولما كان
الغرض من النكاح بقاء الصنف اعتبر فيه تفضيل الصنف وصنف قريش افضل
من ساير اصناف الناس فلذلك حكموا بتقدم كفارة غير هذا الصنف له واما
ثالثا فلان قوله ولو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح له ممنوع اذ الشخص
كما يمدح بفضايل نفسه كذلك يمدح بفضايل صنفه وكلاهما شايعان
واما قوله ثم لا شك في صحة هذا المعنى ولا في جواز ان يعبر عنه بهذا اللفظ مسلم لكن
لما لم يصدق هذا المعنى في مواقع الاستعمال حمل على تفضيل الصنف من حيث
انه صنف ليصدق الحكم فلعل ذلك حكموا بان قولهم الرجل خير من المراة
لا يدل على ان كل واحد من افراد الرجل خير بل يدل على ان هذا القسم خير
من ذلك القسم اقول لما سلم ان كونه من قريش فضيلة فيكون افضل ممن

لم يكن من قريش من تلك الحيثية وان كان للغير فضايل اخرى وكون الصحابي العالم
المتقي من الانصار افضل من الكافر الجاهل من القريش من حيث الدين والعلم
والثواب لا ينافي كون الكافر القريشي افضل من حيث النسب ولا محذور فيه
وما ذكره مبني على ان يكون معنى الصيغة هو الزيادة من جميع الوجوه او في اصل
الفعل على ما نخيله وهو مصادرة على الظاهر اذ ليس الكلام الا فيه ثم من البين
انه لو لم يكن فضيلة الصنف فضيلة للفرد بوجه ما لم يكن في ذلك مدح له وكان
افتخار الفرد بفضيلة الصنف كالافتخار بفضيلة الجار بل كان الفرد
في ذلك كالكوسج يفتخر بلحية جاره على ما قاله الشيرازي في بعض لطايفه فالمدح
بفضايل صنفه مدح للفرد بفضيلة من حيث كونه من الصنف الفاضل بناء على
ان الغالب بقاء بعض تلك الفضايل النفسانية في الفرد كنبالة النفس
وعلو الهمة والصدق والسخاوة الى غير ذلك وان كان قد يتخلف الحال عن هذا
المنوال في بعض الافراد ولو فرض العلم بتخلف جميع تلك الفضايل في فرد فمدحه باعتبار
الانتساب الى الصنف الكريم فان نفس ذلك الانتساب ايضا يعد شرفا في
العرف والمدح في الحقيقة بفضيلة نفسه وهي الانتساب وهذا هو المراد من سياق
الحديث ومثل ذلك لا ينكره الا معاند ولا نسلم ان الغرض من النكاح بقاء الصنف
بل الغرض منه بقاء النوع كيف ولو كان الغرض من النكاح بقاء الصنف لم يجز
التناكح بين الاصناف المتخالفة ولا نسلم انه لا يصدق هذا المعنى في مواضع
استعماله فان الزيادة بوجه ما اعم مما ذكره من الزيادة بوجه دون وجه
فيصدق المواضع باسرها وربما يعين القرينة ان المراد الزيادة من جميع الوجوه

كالعام

كالعام اذا دل القرينة على ان المراد منه الخاص ولا نزاع فيه وانما الكلام في اصل معنى الصيغة ثم لا نم
ان ما ذكره هذا الفاضل المنقول عنه وما توهمه القايل يستلزم اثبات معنى ثالث للاضافة وبيان ذلك
ان الجميع مما يدل على آحاد مقصودة بحروف مفردة فاذا كان واحد من الجماعة مفضلا على
غيره الذي ليس من تلك الجماعة كما ذكره لم يكن الزيادة على جميع من عداه لاستثناء
بعض من عداه وهو غيره من آحاد الجماعة ولا على جميع من عداه ممن اضيف اليه وهو ظاهر
جدا ففيه التزام المحذور المذكور ومن ههنا يعلم انه لو لم يرد الزيادة بوجه ما لزم كون الفاضل
مفضولا على الوجه المستحيل واثبات المعنى الثالث في آحاد الموصوف او كل واحد من
الموصوفين اما ان يكون زايدا في اصل الكرم كما اختاره المعترض فيلزم كون كل واحد
منهم فاضلا ومفضولا على الوجه المستحيل المستلزم للتناقض واما ان يكون زايدا على
من عداه ممن سوى الجماعة كما اختاره الفاضل فيلزم اثبات معنى ثالث فتامل ومما يؤيد
ما ذكرنا من ان معنى الصيغة هو الزيادة بوجه ما ان الشيخ عبد القاهر وهو امام الصناعة
والمشهود له بالبراعة قال في اول شرح الايضاح النحو لابي علي الفارسي عند قول المصنف
الكلام ما ايتلف من ثلثة اشياء اسم وفعل وحرف اعلم ان الالف واللام في الكلام
لاستغراق الجنس فلا يريد به كلاما دون كلام كما اذا قلت الرجل خير من المراة لم يرد به
رجلا دون رجل وانما قصد به الشياع واستغراق الجنس فليس من كلام الا وقد اشتمل
عليه قوله الكلام كما انه ليس من رجل الا وقد احاط به الرجل في قولك الرجل خير
من المراة هذا لفظه ومن البين انه لو كان معنى الصيغة كما ذكره المعترض لم يكن لما ذكره الشيخ
الامام وجه اصلا لم يكن يصدق هذا الكلام في احد العوالم فضلا عن مثله من الاعلام
وقال السعيد في شرح الكافية ان قيل وجوب الزيادة على المفضل عليه مشكل بقوله تع

وبارئيهم فمن آية الا هي اكبر من اختها اذ لا يستقيم ان يقال الزيد ان كل واحد منهما افضل من الآخر لما يؤول اليه من اثبات الزيادة وبعينها في كل واحد منهما فقوله تعالى هي اكبر من اختها شامل للجميع فيلزم ان يكون كل واحدة منهما اكبر من الآخر وذلك يؤدي الى ان يكون اكبر وليس باكبر قلت اجاب المصنف في امالي القرآن من وجوه احدها كذا وكذا وثانيها انه يكون المراد الا وهي اكبر من اختها من وجه وقد يكون الشيئان كل واحد منهما افضل من الآخر من وجه هذه عبارته فعلم ان ما ذكرنا هو الحق الذي لا ينكره الا جاهل او متجاهل فان الشيخ عبد القاهر والشيخ ابن الحاجب اماما ن في هذا الفن مسلمان لذي وجهابذة ذلك العلم ولم ينقل احد خلافه وقد عثرنا على حاشية من حضرت الاستاد ناطقة بان المراد ما ذكرنا فلم يبق الا العناد والله ولي الرشاد وانت تعلم ان التمسك بالتبادر عند الاطلاق على كون معناه ما ذكره لا يسد جوعه لما عرفت من ان اللفظ قد يتبادر منه عند الاطلاق قسم مع ان مفهومه اعم كما في الوجود فانه يتبادر منه عند الاطلاق الوجود الخارجي مع ان معناه اعم ثم لا يذهب عليك الا ما ذكره الاستاد قدس سره بان المراد ههنا هو الزيادة في الجملة اي بوجه ما ولا يستلزم ذلك كون الصيغة موضوعا للزيادة في الجملة وقد ثبت جواز الارادة كما صرح به الشيخان فالايراد ساقط عن اصله جدا ولا وجه له اصلا لما كان المطلب الاعلى اولى كان شرف العلم اما بشرف موضوعه او بجلالة غايته او بوثاقة برهانه كذلك رجحان مسايل العلم الواحد بعضها على البعض وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى دراية فلا حاجة الى ما قيل يتصور ذلك بان يكون لبعض

المسايل مزيد اختصاص بالغاية بان يكون الغاية المطلوبة من علم ترتب الثواب على اقتناص مسايله ويكون اقتناص غيره بعض مسايله اكثر ثوابا من اقتناص بعض آخر هو العلم باحوال المبدأ والمعاد وقيل اراد بالمبدأ مبدأ كل ما يوجد واوله ويقابله منتهاه وآخره وكما ان الاول بهذا المعنى منحصر في الباري تعالى من حيث انه موجد كل موجد على ما هو مذهب المحققين من المتكلمين والحكماء كذلك الآخر بالمعنى المذكور منحصر فيه من حيث انه غاية لايجاد كل موجد او هو يفعل لذاته لا لغرض كما بين في موضعه فهو الاول والآخر حيث ان انه الفاعل والغاية جميعا واراد بالمعاد معاد الانسان ومنتهى امره اي كونه بعد هذه النشأة ويقابله مبدأ الانسان وابتداء امره اي كونه قبل هذه النشأة فالمعاد والمبدأ المذكوران ليسا مقيسين الى شيء واحد كما هو المتبادر من سوق كلامه قلت عليك ثم انهما ليسا مقيسين الى شيء واحد لم لا يجوز ان يكون المراد مبدأ الانسان وكونه مبدأ لكل ما يوجد حال من احوال مبدأ الانسان غاية الامر انه لا يكون المبدأ والعود بنحو واحد وذلك غير ضائر وهو ليس علمنا انهما ليسا مقيسين الى شيء واحد فلا تم انه خلاف المتبادر من المبدأ والمعاد لذين المعنيين مشهوران بحيث لا ينساق الذهن الى غيرهما بل اطلاق المعاد على الغاية غير معهود اصلا كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة قال في شرح المقاصد وهي المعبر عنهما بالايمان بالله واليوم الآخر فقيل فيه بحث اذ مبدأ الانسان شامل للتراب والنطفة والعلقة وغيرها ومعرفة احوالها ليست من المقصد الاقصى وهو ليس مبدأ كل شيء كما حسبه على ان المبدأ ههنا اشارة الى موضوع احد مقاصد الكتاب كما لا يذهب على احد مشكوة هو مبدأ لجميع الممكنات لا مبدأ الانسان اولى

من البين ان المراد بالمبدأ ههنا الفاعل كما هو المتبادر عند الاطلاق ولو حمل
على ذلك ورد على التوجيه ايضا انه مبدأ لكل شيء يشمل مواد الاشياء وساير اسبابها
الصورية والغائية والشرائط ومعرفة احوالها ليس من المقصد الاقصى وليس في العبارة
اشعار بان المراد واحد يكون مبدأ لكل شيء وما ذكره من ان موضوع احد المقاصد
هو مبدأ الممكنات لا مبدأ الانسان اراد ان عنوان الموضوع في ذلك المقصد
مبدأ الممكنات لا مبدأ الانسان فغير مسلم فان عنوان المسئلة هناك هو
الواجب لا مبدأ الممكنات ولا مبدأ الانسان وان اراد انه يصدق على موضوع
ذلك المقصد مبدأ الممكنات ولا يصدق عليه مبدأ الانسان فنوقض ظاهر البطلان
قيل فيه ان المتبادر من المبدأ معناه الاعم لا الفاعل على ما توهم وهو محمول
عليه ولم يرد النقض على توجيه المحشي اصلا وليس لجميع الممكنات مبدأ سوى الله
تعالى وكيف يتصور ان يشمل مبدأ كل شيء مواد الاشياء من البين انها لا
تشمل لبعض الاشياء فكذا الاسباب المذكورة معها ليست مبدأ لكل شيء
وذلك ظاهر ثم المراد بكون موضوع المقاصد مبدأ الممكنات لا مبدأ
الانسان ان البحث عنه من حيث انه مبدأ الممكنات وينتهي سلسلتها اليه وهو
ظ اقول ان اراد بالمبدأ اعم من الفاعل وغيره فالم تقيد المبدأ بالوحدة لم
يظهر فيه نعم فان الهيولى والصورة والوسايط وغيرها مبدأ لهذا المجموع
فمبدأ المجموع لهذا المجموع جميع للجميع ولا اشارة في العبارة بالوحدة كما ذكرنا
واما اذا خص بالفاعل فلم يظهر فيه تعالى بناء على ما عليه الحكماء من انه تعالى
العلة الفاعلية لكل شيء وما عداه بمنزلة الشرائط والالات فعلم انها لا يراد منها ء

من عدم

من عدم تفطن المراد وكذلك وقع في محل كراهيته المعاد واحوال المعاد مما تشتغل
به النفس قبل العقل لا تشتغل باكثر احوال المعاد وان كان تشتغل باكثر احوال المعاد
وان كان تشتغل ببعضها كنيل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلك ذهب
اليه الحكماء ويشتغل باكثر علم من احوال المبدأ وان كان لا تشتغل ببعضه كالسمع
والبصر ولذلك لم يذهب اليه الحكماء فظهر انه لو قال في اكثر احوال المعاد وبعض
احوال المبدأ مما لا تشتغل به العقل لكان اظهر قلت حمله الظاهر ان المراد المعاد
الجسماني كما صرح به في الحواشي الشريفة فان المقصد الخاص لعلم الكلام والعمدة
الوثقى فيه والمتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال
العقل باحوال المبحوث عنها في العلم واما امكانه فقد مر المبادي في اثباته واعترض عليه
اما اولا فلانه لا يشتبه على احد ان المراد بالمعاد ههنا هو المعاد المبحوث عنه
في الكتاب وهو اعم من المعاد الجسماني وغيره كما صرح به عبارة الشرح هناك
وعبارة المتن بقوله والحكمة تقتضي البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني
من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قوله فانه المقصد
الخاص لعلم الكلام يقتضي ان لا يكون بغيره من مسايل علم الكلام مقصدا خاصا وليس
كذلك لان كل مسئلة من مسايل علم الكلام من حيث هي مسئلة مقصد خاص به لا يكون
مسئلة علم آخر من هذه الحيثية واقول فيه نظر اما اولا فلا بالانم ان المبحوث عنه في
الكتاب اعم من الجسماني ولانم ان عبارة الشارح مصرح به فان الشارح اشار
هناك من عند نفسه الى المعاد الروحاني استطرادا ولم يدع ان ذلك مذكور
في المتن ولانم ان عبارة المتن مشعرة به فان قوله والحكمة تقتضي البعث من قبيل

لمبادی کقوله تعالی فی اول البحث حکم المثلین واحد وذکر الشارح تبیل المبدا انه
فی فصل لا یکون بحثا عنه فی ذلک الفصل ومحصل کلامه ان الحکمة یقتضی البعث لیتحقق
المکافاة التی یقتضی العدل فیجب علی الله تعالی کما هو زعمه والضرورة قاضیة
بثبوت هذا القسم منه فیکون مقتضی الحکمة متحققا فی ضمنه وحصوله ان اصل المعاد
ثابت بالدلیل العقلی وخصوص الجسمانی بالضرورة من دین محمد صلعم فیکون المعاد الروحانی
مسکوتا عنه اذ لم یثبت بما ذکره اصلا لانه لا یمکن حمل العبارة علی ان الحکمة یقتضی
البعث الروحانی کما لا یخفی بل معناه مطلق البعث واذا تحقق المطلق فی ضمن هذا
القسم فقد تحقق مقتضی الحکمة ولا یلزم تحققه فی ضمن القسم الآخر ما ذکره من ان اکثر
واکثر احوال المعاد لکانه اظهر انما یظهر علی اذا اعلم ان ما لا یستقل العقل به من جمیع
لا احوال المعاد الجسمانی والروحانی اکثر مما یستقل وهو غیر ظاهر بل فی حیز المنع فلو قال
کما ذکره لم یکن ظاهرا فضلا من ان یکون اظهر واما ثانیا فلان الحصر المستفاد من قوله فان
المقصد الخاص بعلم الکلام انما هو بالنسبة الی المعاد الروحانی فانه لو فرض کونه من
مسائل الکلام لم یکن مقصدا خاصا به بحسب الذات بل من المسائل المشترکة بین العلمین
ککروية السماء المشترکة بین العلوم الثلثة الطبیعی والریاضی والالهی ولا ینافی الاختصاص
مع قید الحیثیة الاشتراک بحسب الذات فسقط قوله واما ثالثا فبان ربح واشباه هذا
لا یلیق باهل التحصیل فضلا عمن یدعی الکمال والتکمیل ثم قیل لو کان الحصر المستفاد من
قوله فان المقصد الخاص بعلم الکلام بالنسبة الی المعاد الروحانی لدل الکلام علی ان المعاد
الروحانی من مسائل علم الکلام ولیس خاصا به وقوله فانه لو فرض انه من مسائل علم
الکلام یدل علی انه لیس من مسائل علم الکلام وهما متنافیان ثم ما ادعاه من ان المعاد

الجسمانی مقصد خاص لعلم الکلام غیر مسلم اذ الشیخ صرح فی الشفاء بان الحشر قسمان جسمانی وقد اغنانا
النبی صلی الله علیه وآله وسلم عن التعرض له وروحانی ونحن نثبته وقد اثبت الحشر الجسمانی فی بعض
تصانیفه بوجه دقیق لا یسع ذکره هذا المقام اقول فمن کون المعاد الروحانی مقصدا
خاصا بعلم الکلام یتحقق باحد الامرین اما بان لا یکون من مقصد ذلک العلم اصلا واما بان
یکون من مقصدا مشترکا ولما کان نفی کون غیر الجسمانی مقصدا خاصا کافیا فی تبادر الجسمانی
اقتصر علیه اولا ثم اشار الی انه لیس مقصدا اصلا فتامل اصلا کما توهم ثم لا یخفی علی من له
ادنی خبرة لسر عبارة الشیخ دال علی ان ذلک خارج عن مسائل العلمین وذلک کما یقولون
ان الشرع اغنانا عن الحکمة العملیة ولا یدل ذلک علی ان یکون علم الفقه من اقسام الحکمة العملیة
وکذا اثباته فی بعض تصانیفه انه ثبت من حیث لیس انه من مسائل الحکمة بل ما رایناه فی
تصانیفه الانیقة کما فی رسالته فی المعاد الا ما نقله عن بعض من لا یطارف من العلماء
من انه یمکن وقد بالغ فی رسالة المبدا والمعاد فی نفیه کما لا یخفی علی الممارس ولو ثبت
ان اثبته فلا یدل علی کونه من مسائل الحکمة کما اشرنا الیه وامثال هذه الکلمات لا
یلیق باهل التحصیل فضلا عمن یدعی الکلام والتکمیل   فی المعارف الالهیة
قیل فی الحواشی اراد بالمعارف ما لا یعرف الا بتوفیق الله تعالی لعدم استقلال العقل
به لا المعنی المشهور الذی هو معرفة ذاته وصفاته وصحف بعض المصححین ادلا التوقیف
بالتوفیق واعترض بان جمیع العلوم لا یعرف الا بتوفیق الله تعالی فلما تنبهه علی
ما وقع له من التصحیف تشبث بذیل التحریف وقال فیه بحث لشمول هذا التعریف
سایر العلوم نظرا الی ان کان او بدیهیا اذ لا وقوف الا بتوفیق الله تعالی وهذا الایراد
یدل علی عدم وقوفه علی معنی التوقیف فی عرف اهل العلم فانهم یقولون اسماء الله تعالی

توقيفية بمعنى انه انما يتلقى من الوحي الالهي وتعليمه كالانبياء عم او ما ينتهي اليه كما وقع لغيرهم
ولو كان المراد ما ذكره لكان اسماء الاحاد كزيد وعمرو توقيفية وذلك مما لا يتوهمه
احد احتاج الى باب معرفة الاحوال المشتركة قيل ان اراد بالاحوال المشتركة المشتركة
بين كل واحد واحد من الثلثة او الاثنين كما هو الظاهر مما بعده ورد اعراضا لم يرد
عليه ان العلم والحيوة والقدرة وامثالها مشترك بين الواجب والجوهر مع انها
لم يعد من الامور العامة لانها ليست مشتركة بين واحد واحد من افراد الجوهر لكن
كون العلية مشتركة بهذا الوجه بين الثلثة يحتاج الى بيان وان اراد الاحوال
المشتركة بين الثلثة او الاثنين في الجملة يمكن ان يدفع الايراد المذكور بان
الغرض حصر ما ذكر في الكتاب في المقاصد الستة اي الغرض ان يتبين ان المسائل التي
ذكرها المصنف في الكتاب لم حصرها في ستة لا في عدد اخر وبيان ذلك انها
ستة اقسام في نفس الامر فناسب ان يذكر في ستة مقاصد ولم يبحث فيه عن العلم
المشترك بين الواجب والجوهر مثلا بل بين علم الواجب في بابه وعلم الجوهر في بابه
اقول المتعارف في مثل هذا المقام بيان وجه الحصر بان يقال هذا الكتاب في
العلم الفلاني وكل كتاب في ذلك العلم يليق ان يترتب على كذا ابوابا او فصلا
وامثالها اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان ما يجب ان يذكر في كتب ذلك العلم
من اجزائه وما يتعلق به كذا وكذا كما هو المشهور بين اهل الصناعة وعلى ما وجه
به هذا القايل يبقى تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب بالذكر في غير وجه مناسبة
حتى انه لو لم يذكر الاقسام واحدا من الامور العامة لتاتي مثل ما ذكره والى حاصل
ان الوظيفة ههنا بيان وجه تخصيص البحث وكذلك سلك المقاصد فلا يحصل

ذلك

ذلك بما وجهه اصلا اذ حاصله انه لما قسم الكتاب الى كذا فصلا او بابا لانه لم يذكر في الكتاب
الا ما في هذه الفصول والابواب وهي كذا اقساما لا غير كما كذا وجوده غير وظيفة المقام على ما اراد
كما ذكره هو ان تلك الامور مشتركة بين الواجب تعالى والجوهر مع انها لم يعد من الامور العامة
فكيف يمكن دفعه بان الغرض بيان الحصر المذكور في الكتاب في المقاصد الستة مع ان تمام الامور
العامة وحاصل الجواب ان ما ذكره منحصر في المقاصد الستة ولا ارتباط لهذا الجواب بهذا
السوال اصلا كما لا يخفى ثم انه اوردت في حاشيتي انه اريد بالامر العام المشترك
بين واحد واحد من افراد الثلثة او الاثنين يلزم خروج الكثرة فانها لا يوجد في
الجوهر المجرد الواحد وكون العلة الصورية والمادية وغيرهما مشتركة بهذا الوجه غير بين
مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشترك بين افراد الثلثة او الاثنين في
الجملة فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا العلم والحيوة والقدرة
والسمع والبصر فانها يوجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم واخترت في
الجواب ان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا توجب ان يبحث عنها في هذا
القسم اذ ربما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث
عن انواعها فقط قيل عليه فيه بحث اما في الايراد فلانا لا نسلم ان الكثرة المبحوث عنها لا
يوجد في الجوهر المجرد الواحد فان الكثرة المبحوث عنها في الامور العامة هي الكثرة المنقسمة
الى الكثرة بالموضوع والكثرة بالمحمول والكثرة بالعدد وغيرها وبعض تلك الاقسام
كالكثرة بالمحمول يوجد في الجوهر المجرد فيكون القسم موجودا فيه لا محالة ولا نسلم ان العلة
الصورية والمادية من الامور العامة وان كان العلية منها اذ من البين انه لا يلزم ان
يكون انواع الامور العامة امورا عامة ولا نسلم كونها موضوع بعض المسايل
في مقصد الامور العامة لانه كما يجوز ان يجعل النوع موضوع العلم موضوع بعض المسايل كذلك

يجوز ان يجعل نوع موضوع قسم منه موضوعا لبعض مسايل ذلك القسم ولذلك بحث في مقصد الامور العامة عن انواعها كالوجوب الذاتي العلة المادية الصورية واما في الجواب فلانه لا خفاء في ان الغرض من وضع المقصد الامور العامة عن انواعها كالوجوب الذاتي الاول من الكتاب معرفة احوال الامور العامة فالامر العام حقيق بان يذكر في المقصد المذكور لذلك ولا يتوقف ذكره فيه على غرض آخر يتعلق بذكره هناك وكذلك العرض من وضع المقصد الثاني معرفة احوال الجوهر والعرض وهذا القدر كاف في ذكرها لذلك ولا يتوقف هناك ولو لم يكف هذا القدر لكان توهم لا يحتاج ذكر كل مسئلة بابه الى ان يتعلق به غرض سوى ان الغرض من وضع هذا الباب معرفتها وذلك من اثبات ذلك خرط القتاد وليت شعري بان اي غرض يتعلق بالوحدة والكثرة وغيرهما من الامور العامة حتى ذكرت في مقصد الامور العامة ولم يتعلق بالعلم واخواته حتى لم يذكر فيه اذ لك لا يخفى ان الكثرة بالمحمول والموضوع المحمول وينسب اليه بالعرض فان الجوهر المجرد الواحد لا يتكثر في نفسه بسبب تكثر المحمول بل انما يتكثر محموله وموضوعه بالعدد وهو ظاهر ومع ظهوره صرح بعض افاضل المحققين في رسائله في العلم والنطق والمعرفة في الامور العامة الاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك بالعرض واي عبرة الاشتراك العرضي فالحكم بالعرض ايضا يشمل الجوهر المجرد الواحد اذ كان انه يتكثر بحسب المحمول فهو متكثر بحسبه بالكم المنفصل كيف لا والكثرة هو الكم المنفصل بعينه وما ذكره من قياس موضوع الفصل والباب على موضوع العلم يقتضي ان الحق في العلم الكلي من الطب عن المعالجات الجزئية فيلزم الاختلاط ويعود المعرض من التبويب وسيجي تمام الكلام يتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى وما اورد على الجواب

انما يرد على ما فهم الشارح من الجواب او ليس فيه الا انه قد يترك بعض المسايل في بابه لاجل عدم الاهتمام بشانه فعدم تعلق الغرض المعتد به هو نكتة الترك بناء على انه لا يفوت بتركه غرض كلي في زعم التارك ولا شك انه لا يجب ان يذكر في كل باب جميع مسايله والا لم يختلف الكتب بحسب كثرة المسايل المذكور فيها وكيف يتوهم ذلك والمسايل تتزايد يوما فيوما حتى الان ثم من البين ان كل واحد من المصنفين انما يختار ذكر بعض المسايل وترك بعضها بحسب مزيد اهتمامه وعنايته بالمذكور دون المتروك بناء على ما تراه من قلة النفع وكثرته او لا ريب احد ان بعض المسايل اهم وانفع من بعض فيذكر كل واحد منهم ما هو اهم عنده فالعمدة في الجواب هو عدم وجوب ذكر جميع المسايل في كل باب وما ذكر من عدم تعلق الغرض المعتد به بالمتروكات ترع بتبيان النكتة في تركها وانما ذكر ذلك الاطراد وترك تلك المباحث في جميع كتب القوم ومثل ذلك يبيح الاذهان الثاقبة بالتفحص عن وجهه والنكتة فيه او يبعد عن الطبع السليم احالته الى مجرد التشهي والارادة مع اختلاف الطبايع والدواعي واتفاقهم على ذلك نعم انه وقع في جانب من المراد بل هو في واد وذلك في واد والله الموفق للرشاد ثم قيل فيه بحث اذ هناك امران كثرة بالعدد وكثرة محمول الشيء بالعدد والاول صفة المحمول والثاني صفة موضوعه في قولك الجوهر المجرد كثير محموله كذا وكذا كما ان الحسن صفة للغلام وحسن الغلام صفة زيد في قولك زيد حسن غلامه والكثرة المبحوث عنها اعم من القسمين بدليل تقسيمها اليهما الى غيرهما فان اراد بالكثرة التي سلبها عن الموضوع وحصرها في المحمول بالحقيقة الكثرة بالعدد لما عرفت وان اراد بالكثرة الاعم فغير مسلم لما عرفت من ان كلا من الموضوع والمحمول فرد من الكثرة الاعم بالحقيقة اذ لا كان كثرة المحمول

صفة الشيء بالحقيقة كذلك الكم بالمحمول صفة لذلك الشيء بالحقيقة فان الكثرة بعينها هو
الكم المنفصل فيكون الكم من الامور العامة بل نقول لو التفت الى شمول ذلك يجري
مثله في الامور الخاصة فان التحيز وان كان صفة للجسم لكن تحيز الجسم صفة للعرض في قولك
السواد متحيز الجسم الذي هو موضوعه والوجوب الذاتي وان كان صفة مخصوصة بالمبدأ
تعالى لكن وجوب المبدأ صفة لجميع الموجودات في قولك الممكنات كلها واجب مبدأها
وجميع الاوصاف التي تنسب الى الموضوعات بالعرض اذا قيدت بكونها بالعرض
فهي صفة للموصوف بالذات فان الحركة بالعرض مثلا صفة للجالس بالحقيقة كما
ذكره في تقسيم الكثرة من قبيل التقسيم الى ما بالذات وما بالعرض والمقسم الكثرة
لا الكثرة التي هي اعم مما بالذات وما بالعرض كما ان الحسن اعم من حسن الرجل وحسن غلامه
لكن يوصف زيد به على طريق الوصف بحال المتعلق وكذا الحال في نظايره
فاعرفه وكن على بصيرة   فالبحث عن العدم كما قلت عليه في حاشيتي
لا انه البحث عن العدم استطرادي لانه ليس في تعريف الامور العامة ما يوجب كونه
البحث عن العدم تطفلا وكذا الامتناع ان اريد بهما بالعدم المطلق الشامل
لهما بالعرض فان العدم والامتناع المذكورين لا يختصان بقسم من الاقسام الثلثة
اولا لمحل النظر فيهما للواجب تعالى فلا يختصان به ويشتركان بين الجوهر والعرض
ولا يختصان ~~بقسم من الاقسام الثلثة~~ بواحد منهما ولو قيل ان العدم المطلق
لا يعرض الجوهر ولا العرض قلنا قد جوز السند المحقق قدس سره والتستر
مع بعض الاحتمالات التي يكون بناء عليها العدم المطلق عارضا لهما كما فصلناه
في الحواشي وذلك الجوهر في الجرم يكون البحث عنه تطفلا ومع قطع النظر عن ذلك

لانه

لا شك ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود المطلق والذهني لذاتهما بل هما ممكن الوجود فيكونان ممكن
العدم فالعدم المطلق من احوالهما الممكنة الثبوت لهما واعترض عليه بان العدم المذكور فيه هو
رفع الوجود المطلق ومقابله فهو ليس حالا لشيء منهما او معروضه انما هو المعدوم المطلق فهو
محض لا تميز له اصلا فلا يكون واجبا ولا جوهرا ولا عرضا وكذا الحكم الامتناع اقول لا نم
ان العدم المذكور فيه هو رفع الوجود المطلق ومقابله لم لا يجوز ان لا يكون موجودا اصلا بنحو من
الانحاء في وقت من الاوقات كما توهمه بعضهم بل اعم منه ومما هو رفع نحو من انحاء الوجود
بخصوصه ورفعه في وقت دون وقت آخر كما ان السكون المعتبر في موضوع الطبيعي حيث جعل
موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون ليس بمعنى عدم الحركة مطلقا بمعنى انه لا يكون
متحركا بنوع من انواع الحركات في شيء من الاوقات فان ذلك لا يعرض شيئا من
الاجسام اما الفلكية فظاهر لا سيما عند من يقول بان الكواكب يتحرك على مراكزها كالشيخ
ومن وافقه من المحققين واما العنصرية فلان الوضع السابق عندهم معد للوضع اللاحق
كما تقرر في موضعه فلان من اوضاع اجزاء العناصر تقديم والعنصر لا يدوم عندهم فكل جزء منها
مستحيل من الصورة الفاسدة الى الصورة الكائنة وتلك الاستحالة مسبوقة بالاستحالة
في الكيف كما ذكروا ان الماء يتسخن بالتدريج الى ان يصل سخونته الى حد لا يجامع الصورة
المائية فيخلع عن هيولاه تلك الصورة ويفيض عليها صورة الهواء والهواء يتبرد بالتدريج
الى حد لا يجامع الصورة الهوائية فيخلع عن هيولاه تلك الصورة ويفيض عليها
الصورة المائية وقس على سائر الانقلابات فان قيل يجوز ان يكون بعض الاجسام
التي هي اجزاء العناصر لا يفسد ولا يتحرك في الكيف وان كان مسبوقا بالاستحالات
الغير المتناهية قلنا فرقنا اعدهم ان كل كائن فاسد وايضا حركة الاجسام العنصرية في الكيفيات

ويغنم

المحسوسة كالضوء والظلمة والحرارة والبرودة وغيرها مما لا يكاد يخفى على ان عدم خلو بعض الاجسام عن مطلق الحركة كاف في مطلوبنا مع انهم يجوزون عن السكون الجزء الدائم المقابل لبعض انواع الحركة كما في قولهم لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين مستقيمتين هذا واما على ما ذكره الشيخ وغيره من المحققين من ان المراد ههنا ما يشمل الكون والفساد فالامر اظهر فان عدم اتصاف شيء من الاجسام بسلب الحركة المطلقة بهذا المعنى في غاية الظهور فان الافلاك دائم الحركة في الوضع واجزاء العناصر كلها منقضية بالكون والفساد في وقت من الاوقات وكذا الحال في الامتناع المراد بما هو اعم من الذاتي والغيري فلا حاجة الى الاعتذار ثم ان المعترض اعترض على قولي ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتيهما بقوله وفيه بحث اذ لا يلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات المفهومات ان يمكن عروض العدم المطلق لها لجواز ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون رفعه منافيا لها فلم يكن من احوالها الممكنة لان الحال الممكن للشيء يجب ان لا ينافيه قال وبزيدك بيانا ويقول ان اراد بقوله اتصاف المفهومات بالوجود المطلق ممكن ان اتصافها بفرد منه ممكن فيلزم ان يكون اتصافها بسلب ذلك الفرد ممكنا لا اتصافها بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان يكون الاتصاف بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق من احوالها الممكنة وان اراد ان اتصافه بجميع افراده ممكن فذلك ممنوع والسند ظاهر وان اراد ان اتصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن فرده ممكن فيلزم ان يكون اتصافه بسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عن فرده ايضا ممكنا فيكفي في صدق هذا السلب نحو من انحاء الوجود عنه فلم يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود معا من احواله الممكنة اقول يلوح

على هذا الكلام من آثار التخبط ما يغنينا عن التعرض له فالاعراض عنه اولى من الاعتراض عليه فلينظر الناظر الى قوله لا يلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات المفهومات ان يمكن عروض العدم المطلق لها كيف حمل قولي ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتيهما ليست علة لوجودهما فقد توهم ان الواجب لذاته ما يكون ذاته علة لوجوده كما ذهب اليه بعض المحققين وقد علم بطلانه في موضعه ثم ان الترديدات التي ذكرها اخراج ظهور ان الجوهر والعرض ممكن الوجود بالامكان الخاص سواء اعتبرنا القياس الى الوجود المطلق او الى الوجود الخارجي او الوجود الذهني اذ ليس شيء من تلك الوجودات واجبا لهما بالوجوب الذاتي فيكون سلب تلك الوجودات بأسرها عنهما ممكنا اذ امكان احد الطرفين يستلزم امكان الطرف الآخر ثم انهم جعلوا الامكان من احوال الجوهر والاعراض ومن البين ان اذا كان امكان الوجود والعدم من احوالها كان العدم من احوالها الممكنة الثبوت لها وهذا على ما ذهبوا اليه من ان صدق الموجبة السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع في غاية الظهور وعلى ما حققنا من ان صدق كل موجبة يقتضي وجود الموضوع فيحكم عليهما في وقت الوجود بسلب الوجود المطلق عنهما بالامكان وهذا الحكم صادق فان الاتصاف بالوجود لا ينافي امكان العدم المطلق ولقد اغرب في آخر كلامه حيث قال ان اراد ان اتصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن افراده ممكن فيلزم ان يكون اتصافه بسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عن افراده ممكنا ويكفي في صدق هذا السلب نحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود من احواله الممكنة وانت خبير بان سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد ولو بقي فرد من الطبيعة كان

انهم

الطبيعة باقية في ضمنه وكان نفي ان يحقق العالم يكفيه تحقق بعض افراده واما انتفاؤه
فيستلزم انتفاء جميع افراده ثم من العجب الذي ليس منه عجبا انه صرح بان العدم المقابل
للوجود المذكور في العنوان هو سلب الوجود المطلق بحيث يكون معدوما صرفا
محضا ولا يكون له تميز بوجه من الوجوه ثم جعل ههنا مقابله سلب الوجود في ضمن
فرد بحيث لا يلزم منه سلب جميع انحاء الوجود مع ان الامر بالعكس بما توهمه فانه
المذكور في العنوان اعم كما سبق تحقيقه ولذلك بحث المص وغيره
في هذا الفصل عن اقسام العدم واما ههنا فالمراد به رفع الوجود عنه بالكلية
فان الجواهر والاعراض ممكنة الوجود سواء اخذ الوجود مطلقا او خارجيا
او ذهنيا فيكون سلب جميع انحاء الوجود عنه ممكنا والحاصل ان الامكان عبارة عن
سلب الضرورة عن طرفي النقيض فان رفع وجودها المطلق يستلزم امكان نقيضه
وهو رفع الوجود بالكلية بحيث لا يكون موجودا اصلا وذلك ما اوردنا واما في
العنوان فالمراد به ما هو اعم من رفعه بالكلية او رفعه في ضمن فرد كما سبق فتفطن لذلك
كيلا تركن لذلك الاوهام الفاسدة التي عرضت للمعترض ثم قال هذا
المعترض نعم يرد عليه ان في المقصد المذكور بحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي
وغيره ولذلك قسم المص اليهما بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك
انه من الاحوال المشتركة بين الثلثة وهناك لا يحتاج الى معذرة كما ان ذكر الامكان
لا يحتاج اليها فان قلت كما ان الوجوب المطلق موضوع لبعض مسائله كذلك الوجوب
الذاتي موضوع لبعض منها اذ ليس مشتركا فلا يكون البحث عنه من مسائل هذا المقصد
واعتذار الشارح لذكره هناك لا لذكر الوجوب المطلق قلت لما كان

الوجوب

الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو
بمنزلة نوعه موضوعا لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو بمنزلة نوع موضوع العلم موضوعا
لبعض مسائل ذلك العلم وتحقيق ذلك ان العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم
وهو ما يعرض للموضوع لذاته اي بلا واسطة في العروض او بعرضه بواسطة ما يساويه
قد جرى لانه يكون اخص منه كما خص في موضعه ولما راموا ان يكون مسائل علومهم البرهانية
قوانين كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام كليا حملوا تلك العوارض الاخص من
الموضوع على انواعها وعلى ما هو بمنزلة نوعه حملا كليا ومن ههنا سمعتهم يقولون موضوع
مسئلة العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون نوعا من عرض الذاتي
فلم يلزم من كون الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد بان يكون من موضوعات
هذا المقصد ومبحوثا عنه بخصوصه حتى يقع الاحتياج الى الاعتذار المذكور او لما
ما ذكره من قياس موضوع المقصد على موضوع العلم من جواز جعل نوعه موضوعا
للمقصد ولئن لم يكن العنوان صادقا عليه غير مسلم وكيف يجوز ان يقال المقصد
الاول من الامور العامة مثلا ثم يذكر فيه ما ليس كليا وهل هذا الا كما يعنون الباب
بالجوهر ويذكر فيه الاعراض كما يعنون فصل بالاجناس العالية ثم يبحث فيه عن الحيوان
والانسان باعتبار انه يصدق عليه الجوهر الذي هو من افراد الجنس العالي فانه
لان العام لا يصدق على الوجوب الذاتي بل انما يصدق على الوجوب المطلق
والوجوب المطلق على الوجوب الذاتي كما ان الجنس العالي انما يصدق على الجوهر والجوهر
يصدق على الحيوان والانسان ومثل ذلك ما يجري في موضوع العلم الذي جعله
مقيسا عليه لذلو اوضع للاجناس العالية لم يجز ان يبحث فيه من الافراد التي

يصدق على جنس من اجناس العاليه ولا يصدق عليها الجنس العالي فان البحث في العلم
انما يكون عن انواع موضوع العلم ونظايره مما يصدق عليه موضوع العلم لا عن الاشيا
المندرجة تحت الامور التي يصدق عليها موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم
فليدرك وما سماه تحقيقا ليس بذلك الاسم حقيق اما اولا فلان الشيخ قد صرح
في الشفاء بان مسايل العلوم الرياضية قد يكون جزئية نعم لا يكون قضيا بالشخصيه واما
ثانيا فلان الغرض من التبويب تميز مسايل العلم بعضها عن بعض ليسهل طلب كل منها
من موضعه فاذا وضع باب للامور الكلية كالقسم الكلي من الطب مثلا لم يبحث في
ذلك الباب عن الجزئيات كالمعالجات الجزئية ادى ذلك الى فوات غرض
التبويب وتلخيصه ان الغرض من التبويب تميز مسايل العلم بعضها عن بعض
بحسب تميز موضوعاتها فلو جوز ذكر ما عدا عنوان الباب فيه اصالة صار مقاصد
الابواب مختلطة لا تمايز بينها بحسب الموضوع من ذلك الكتاب وذلك مناف
لغرض التبويب فيكون التبويب ضايعا فعنونة الفصل بالامور العامة يقتضي ان لا
يبحث فيه الا عما هو منها والا فليجز ذكر جميع الامور الخاصة فيه لانها بمنزلة الانواع
لها وذلك مفوت لغرض التبويب قال المعترض لا نسلم ان عنونة الفصل بشيء يقتضي
ان لا يذكر فيه سواه الا يرى انه يذكر في فصل المعاد امور سوى المعاد وفي فصل
الواجب امور سوى الواجب بل عنونة الفصل بشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء
موضوعا لهذا الفصل وح يجوز حمل ما هو اعم من اعراض الذاتية عليه او على فرده
بالتفصيل المذكور في موضعه من هذا الفصل قوله والا فليجز ذكر جميع الامور الخاصة
فيه ان اراد انه يجوز ان ذكرها وحمل العرض الذاتي للعام الذي هو موضوع الفصل

عليها

عليها فذلك جايز ولا يلزم الاختلاط اذ في هذا الفصل يحمل العرض الذاتي للعام على
الخاص وفي الفصل الذي موضوعه الخاص يحمل العرض الذاتي للخاص عليه وان اراد انه
يجوز ذكرها فيه وحمل الاعراض الذاتية للامور الخاصة عليها فمم اذ في هذا الفصل
يجب ان يحمل الاعراض الذاتية للعام عليه والاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة
له فكيف يصح ان يحمل عليه فمن اين يلزم الاختلاط اقول ما ذكره من المنع انما يتوجه
على مقدمة لم يدعها اذ المقدمة التي ذكرها هي ان عنونة الفصل بشيء يقتضي ان لا
يذكر فيه اصالة ما سواه فان عبارتي هو ان العنونة يقتضي ان لا يبحث فيه الا
عما هو منها والمذكور على سبيل المبدئية او الاستطراد لا يقال انه مبحوث
عنها فيه والمعترض حرفه الى قوله يقتضي ان لا يذكر فيه سواه ومنعه فيكون منعا
لمقدمة لم ادعها واما ذكر ما عداه على سبيل المبدا او الاستطراد فلم امنعه اصلا
وما ذكره في فصل المعاد والواجب مما سواهما ليس اصالة بل تبعا على سبيل الاستطراد
والمبدئية والكلام فيما ذكر الوجوب الذاتي في فصل الامور العامة والبحث عنه فيه
استطرادي والمعترض يذكره ولا يشك انه حمل فيه على الوجوب الذاتي في فصل الامور
خواص كالبساطة ذهنا وخارجا وعدم كونه جزءا من غيره وعدم زيادة وجوده
عليه لا ما هو من خواص الامور العامة فيلزم ان يكون بحسب اعترافه استطراديا ثم لا
يخفى انه لا فايدة في افراد الخاص بالبحث وحمل العرض الذاتي للعام عليه مثلا
اذا علم ان كل جسم فله حيز طبيعي فلا فايدة ان يفرد الارض مثلا بالبحث ويحمل
عليه ان له حيزا طبيعيا وكذا الحال في ساير المواد فما ذكره لا وجه له اصلا ثم
اقول لا يخلو من ان المذكور في فصل النبات والحيوان مثلا من المحمولات اعراض

ذاتية لذلك الامور ام لا وعلى الاول يكون اعراضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي
هو اعم منه لما اعرفت من ان الاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث
عنها في ذلك العلم وعلى الثاني لا يصح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره
من انه في الفصل الذي موضوعه الخاص انما يحمل العرض الذاتي للخاص عليه فيلزم على
هذا القايل اما عدم جواز البحث عنها في العلم مطلقا او عدم جواز البحث عنها في فصولها
على ان ما ذكره من انه يحمل العرض الذاتي للخاص في الفصل الذي هو موضوعه الخاص
خلاف الواقع فان الفقهاء يبحثون في باب البيع عن حرمة الربوا وفي باب الزكوة
عن وجوبها وفي باب النكاح عن فساد نكاح الشغار وكذا في ساير الابواب عن المجهولات
التي هي اعم من موضوع الفصل كما تعلم من تتبع واني تتبع والنحاة يبحثون في باب
المبتداء والخبر عن رفعهما وفي باب الفاعل عن وجوب ذكره وجواز حذف الفعل
منه وفي باب المفعول عن جواز حذفه والمصنف في هذا الكتاب بحث في فصل الامامة
عن وجوب نصب الامام وفي الحكمة بحث في الفلكيات عن كروية الافلاك وفي فصل
الانسان عن كون ذا النفس مجردة وفي فصل الهيولى والصورة عن تلازمهما
وليس شيء من تلك المحمولات عرضا ذاتيا لموضوع الفصل لانها اعم منه
وتحديدهما بالثابت العين ح قيل قدس سره ابن المطهر الحلي في شرحه لهذا الكتاب
بان هذا التعريف لبعض من المتكلمين واقول كانه ممن يرى ان الثبوت اعم
من الوجود والنفي اعم من العدم فهو موافق لبعض المعتزلة فان الثبوت اعم من الوجود
وجمهور القوم في ان النفي وهو معنى كلمة لا اعم من العدم لكن النفي عند الجمهور
بالاضافة الى العين يصير بمعنى العدم والثبوت عنده بالاضافة الى العين الذي

يختص في الموجود بزعمه وليس الموجود بزعمه فقد يصير بمعناه الوجود فالثابت على رايه
جنس للموجود او ما في حكم الجنس ولما كان من المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان
الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان العين مميزا للوجود عما عداه من الثابتات
بزعمه فيكون فصلا للوجود او خاصة له فيتناول التعريف للموجود بذاته والموجود
بغيره ولا يختص بالموجود بذاته كما توهم وكما ان الثابت بالتقييد بالعين يختص بالموجود
عنده كذلك المنفي بالتقييد يختص بالعدم هذا كلام صاحب القيل اقول قد صرح
الاستاد المحقق قدس سره في شرح المواقف بان فايدة ايراد العين ان يفهم
ان هذا التعريف للموجود بنفسه لا للموجود لغيره ولا لما هو اعم منه وهذا القايل
خالف المجرد بهذا الاحتمال البعيد ونسبت الى القوم على ان من يرى الثابت اعم
من الموجود يرى المنفي اخص من المعدوم لان المنفي عنده مقابل للثابت والمعدوم
مقابل للموجود وما لا يكون موجودا اعم من ان يكون ثابتا كالمعدومات الممكنة
او غير ثابت كالممتنعات والمركبات الخيالية وفي هذا التعريف قد عرف المعدوم
بالمنفي فلا يكون ممن يرى الثبوت اعم ولم يوجد احد من القايلين بان الثبوت
اعم قايلا بان المعدوم مرادف للمنفي او مساو له فكيف غلب على ظنه ان هذا التعريف
للقايلين بعموم الثبوت بل الغالب على الظن انه ليس لهم لما ذكرنا لا يقال المعين
لمنع الخارج ومعنى الثابت في الخارج والثابت اعم ويختص الموجود بالقيد لانا نقول
بعد الاغماض عن كاله التوجيه ان القايلين بعموم الثبوت يثبتون الثبوت في
الخارج فالمعدومات الممكنة عندهم ثابتة في الخارج فلا يختص بالموجود بذلك القيد
واما الثالث فلانه قد اخذ الكون الخ قلت في حاشيتي للموقف ان

يقول الكون الماخوذ في التعريف امر يشتق بمعنى ثبوت الشيء على صفة والموف هو
وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين لهما من الترادف كيف والاول مصدر
كان الناقصة والثانية مصدر كان التامة لا يقال قول المصنف بعد ذلك وانما حمل
الوجود او جعل رابطة يدل على ان الموف مطلق الوجود الشامل للنفسي وغيره لانا نقول
للموف ان يقول بعد تسليم ان الوجود معنى شامل للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه
ومن تقدير ان يكون الموف مطلق الوجود الشامل للنفسي فلا ترادف ايضا بل يكون
تعريفا المسمى بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد الا بالنظر الى طريق المشهورين وهو
ان يكون العام ذاتيا للخاص والخاص متعلقا بالكنه وكلاهما في صورة النزاع مم
واعترض عليه اما اولا فلان ليس للموف ان يقول ذلك الا اذا ثبت ان للكون
معنيين ثم يقول عرفت احدهما بالآخر او عرفت المشترك بينهما بما يصدق
هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير مسلم وم لم لا يجوز ان يكون له معنى واحد قد يجعل
بهذا المعنى للموف حال الغير ح يكون غير مستقل بالمفهومية وقد لا يجعل آلة للموف
حال الغير فح يكون مستقلا بها كما يشهد بها الفطرة السليمة وذهب اليه القوم
فيه وفي نظايره من الامكان واللزوم وغيرهما كما يحقق تفصيله في الشرح واما ثانيا
فلانا لا نم ان الظاهر ان الموف وجود الشيء في نفسه واي دلالة للتعريف
على ذلك بل الظاهر ان الموف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم
من وجود الشيء في نفسه لانه صادق للشيء وعلى ما نص عليه المص واما ثالثا فلان
ما ذكره من الايراد على سوء فهم المراد وذلك لان المصنف بعد ان حقق
ان للوجود معنى ولهذا ابد لبيان سر كما حكم بان هذا المعنى قد يجعل محمولا وقد يجعل رابطة

وانشاء ذلك الى قسم الفصل اعني الهلية البسيطة والمركبة لينفي عنه ذلك اثبات
الماده في كلا قسميها ومن البين ان المعنى الواحد سواء جعل محمولا او موضوعا
او رابطة هو ذلك المعنى والاختلاف في العوارض الخارجة عنه فلو عرف المعنى حال كونه
موضوعا بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان الكون اسما
لهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالآخر كان تعريفا بالمرادف ولم يرد المص
تقسيم الوجود الى المحمول والرابط حتى يتوجه عليه ان الوجود غير منحصر فيهما لجواز ان
يكون موضوعا او غيره مما لا يكون احدهما وهو قد حسب ان المص قسم الوجود
الى قسمين منه ولكل منهما معنى مغاير لمعنى الوجود حتى لو عرف احدهما بالآخر كان تعريفا
لا حد قسمي الشيء بالقسم الآخر منه ولو عرف القدر المشترك باحدهما كان ذلك
تعريفا للشيء بما يصدق عليه ثم ما اختاره المصنف ان الوجود معنى واحد يجعل
تارة محمولا وتارة رابطة موافق لما ذهب اليه ساير المحققين قال الشيخ
في برهان الشفاء مطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو مطلب هل الشيء
موجود على الاطلاق او ليس بموجود على الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب هل الشيء
موجود كذا او ليس بموجود كذا فيكون الوجود رابطة لا محمولا وقد بالغ صاحب
الاشراق في انه معنى واحد في الحالتين والاستدلال بان الوجود الرابط معنى
نسبي والوجود المحمول معنى غير نسبي فلو كانا معنى واحدا يلزم ان يكون الشيء تارة
من مقولة الاضافة واخرى من غيرها من المقولات فهو ممنوع محال في غاية الركاكة
لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشيء
آخر تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها فلزوم ذلك مم اذ المعنى البديهي

المسمى بالكون والوجود اذا اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود الامر الآخر واتحد فهذه الحيثية يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الى امر واحد وقيل وجد لم يدخل تحته وانه اراد انه يلزم من ذلك وان كان متغيرا حاله وحدوث تعلقه بامر آخر فمتغاير فان الشخص المعين لما حدث له بملك امر صار مالكا له واذا احدث له ولد صار والدا له فيدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى على انه لا يلزم من دخول الشئ تحت المضاف ان يكون من المضاف وضده اولى فان في هذا الكلام انظارا اما في قوله ليس للمعرف ان يقول في فلانه من اجل انه التعريف دوري يعني وعليه اثبات الدور صاحب التعريف يكفيه المنع بل جميع الايرادات على التعاريف وعاد محتاجا الى الاثبات ويكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم ومطالبة المانع بالاثبات خارج عن قانون التوجيه فقوله ثبوت المعين غير مسلم في ابعد غير متوجه بل هو غصب لمنصب الخصم اذ لا شك ان قول المصنف ان التعريف مشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات ويكفي في جوابه المنع وبهذا يسلم انه قد قلت الامر وجعل مدعي الدور مانعا والمجيب مدعيا على ان المعلم جدلية على ان المعنى الواحد لا مقيد بنحو الملاحظة تارة اضافة وتارة اخرى حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية واثبات الشئ الواحد لا يتغير بالتفات العقل نعم الامر النسبي الذي هو من مقولة المضاف والحقيقي قد يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يحيل اليه لملاحظة الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالتين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة الى غيرها اصلا مثلا الابتداء والامكان ونظائرهما من مقولة المضاف ثم العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها وهو في كلتا الحالتين معاينته لكن

العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها وانما يلتفت الى اطرافها بتبعها وفي الحالة الثانية متوجه الى الاطراف وانما يلتفت اليها بالتبع فيعقل تلك المعاني في الحالتين موقوف على تعقل الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد ينفك عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما انه معنى واحد اذا لاحظ العقل بوجه من الوجوه كان من مقولة المضاف واذا لاحظ بوجه آخر كان من مقولة الاخرى فمما يشهد الفطرة السليمة بفساده واستحالته وهل هذا الا كما يقال زيدا والوطء بهم المخروط فهو نوع آخر مع بقاء الجنس فرب غير بدل الجنس لاسيما الجنس العالي اذ في الصورة الاولى يبقى بعض الذاتيات بحاله وفي الثانية لا يبقى منها شئ فكيف يتوهم فيهما وحدة المعنى ثم لا شك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود الشئ في نفسه فاذا قلت أ موجود لم يتبادر منه الا وجوده في نفسه كيف لا وقد سمى الشيخ في الهيات الشفاء الوجود لغيره بالوجود بالعرض والمتبادر من الالفاظ معانيها التي هي بالذات لا بالعرض فالمتحرك مثلا اذا اطلق لم يتبادر منه الا المتحرك بالذات وانما يصرف الى المتحرك بالعرض او ما يشمله بالتقييد لفظا او قرينة وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة واما قوله واي دلالة للتعريف عليه مشعر بانه توهم انه لابد ان يكون في التعريف دلالة عليه فهو غير مسلم اذ الغرض هاهنا منوط بتخصيص الوجود وهو حاصل من اطلاق لفظ الوجود كما علمت. على انه قد صرح الاستاد المحقق قدس سره بان فائدة لفظ العين التخصيص وذلك هو كما سبق واما قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في هذا الكتاب وهو العام في غير قبل الاحتجاج على التشخص بكلام خصمه فان المص

بل الانسان ... زوال الوصف زوال النوع ... [illegible]

ادعى على صاحب التعريف لزوم الدور فاذا منع هو او آخذ فيتبيّن لزوم الدور به
على تخصيص المحذور ولم يمش ان يقول المصنف اذ واحد من جانبه ان تعريفكم
للام الاعم بناء على ان المبحوث عنه في الكتاب هو الاعم وقد نص فيه على انه يساوي
الشيء لان البحث انما هو مع المصنف فكيف يجعل كلامه حجة على ان يتخصص بذلك
لا يدل على ان الموجود المعرف اعم من وجود الشيء في نفسه فان الموجود في نفسه
يساوق للشيء ضرورة ان كل موجود في نفسه فهو شيء وكل شيء فهو موجود في نفسه
بل يقول اثبات المساوقة يدل على ما ادعينا اذ لو كان المراد الاعم لجاز ان
قال هو شيء لغيره كما يقال هو موجود لغيره وانتفاء ذلك ظاهر وبالجملة
المساوقة ان لم يكن دليلا لنا فليس دليلا له كما لا يخفى ولما بالنسبة الى المورد
من سوء فهم المراد فالمرجح حيث ظن ان اما اول فلان المصنف لم يحقق كون الوجود
مشتركا بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره واين كل ما اقام الدليل
عليه حتى يقال انه حقق ذلك بل لم يتعرض لبيان ذلك اصلا غاية ما في الباب
انه يسلم ان الكلام مبني على ذلك وكلامنا معه فيما يبتنيه فيما ذكره قبل الا صحاح
بكلام الخصم كما من بل هو مصادرة على المطلوب للاول فان النزاع انما هو في
وحدة المعنى كما لا يخفى واستدلاله على ان المعرف اعم بانه مساوق للشيء في غاية
السخافة اذ الموجود في نفسه مساوي للشيء في نفسه فان كل شيء فهو موجود
في نفسه فهو شيء بل المساوقة انما يلائم الوجود في نفسه لا الاعم فان الاعم
على زعمه قد يصير رابطا ومن البين ان الشيء لا يصير رابطا اذ لا يجوز ان يقال
زيد شيء قائما كما يقال زيد موجود قائما فلو كان المراد المعنى الاعم لم يبق التردد

المغني

في مراد

في مراد فه للشيء جهة لظهور ان معنى الشيء لا يمكن جعله رابطا ولما ثبت التردد في
المراد والمعنى الاعم المرادف للشيء المتعارف لا سيما المص على ان البين ان ادعى المعنى الاعم
الذي توهمه فاحش تدبره بل قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بان الوجود
مشترك لفظي بين المعنيين كما نقلناه في حاشية حواشينا ومنشأ وهم ان
القوم ذكروا في المعاني النسبية انها قد يجعل آلة لملاحظة الغير وقد يلاحظ
بذاتها فتوهم ذلك ان المعنى الواحد قد يلاحظ على وجه يكون نسبيا وقد يلاحظ
على وجه لا يكون نسبيا وذلك التوهم نعم للمتوهم عذر مما يشهد صريح العقل
بفساده كما نبهت عليه وقدحه في البناء الذي ذكرناه بان الامر الواحد في حال
حدوث تعلقه بشيء آخر يصير في مقولة الاضافة بعد ما لم يكن من تلك المقولة
ومثل ذلك بان شخصا معينا لما حدث له مملوك صار مالكا واذا
حدث له ولد صار والدا فيدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن مما ينادي
على قلة تدبره اذ في الصورتين لم ينقلب المعنى من مقولة الى مقولة المضاف بل
انما عرض له الاضافة فصار مضافا فالمشهور الا مضافا حقيقيا وما هو من
مقولة الاضافة هو المضاف الحقيقي لا معروضه وذلك مما لا يشتبه على من
له ادنى شروع في الصناعة وشعور لها واما ثانيا فلان مدار ما ذكرناه
هو ان الوجود الرابطي هو الوجود النسبي الملاحظ لوجه التبعية والقسمان
هما الوجود في نفسه والوجود النسبي مطلقا لا الوجود الرابطي بل الوجود الرابطي
هو الكون النسبي المعتبر على وجه التبعية وما هو المقسم هو الكون النسبي مطلقا
سواء جعل ملحوظا بالذات او ملحوظا بالتبع حتى يكون رابطا وليس مداره لزوم

المصنف قسم الوجود الى قسمين بل على ان الوجود الرابطي الذي ذكره المصنف ليس
هو الوجود الذي هو المعرف سواء كان بما ذكره تقسيما او بيانا لا عتبار ذات
الوجود واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المعنى الواحد سواء جعل موضوعا او محمولا
او رابطة هو ذلك المعنى بل على ما ادعاه من كونه يريد بمعنى وجوده في نفسه
غير كونه شيئا آخر اي شي كان هو اجعل الثاني موضوعا او محمولا او رابطة
واما رابعا فلان ما استدل به من تقسيم مطلب بل البسيطة والمركبة لا يدل
على مطلوبه اصلا فان معنى الرابطة متحقق في القسمين على ما حقق في موضعه وهو
الوجود النسبي والتقسيم الى البسيطة والمركبات باعتبار توقف الثاني في
على الاول لا باعتبار وجود الرابطة في الثاني وعدمها في الاول كما توهم
ثم ان هذا المعترض لو داعجابه بنفسه وبكلامه كمن هو مائنه وبشعره مفتون
لما فرع من هذه الكلمات التي عرفت حالها تقرع الى التحقيق آخر بزعمه كمن زعم
انه رتب امور الارض وتفرع الى امور السماء فقال بقي هنا شي وهو ان بعض
من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظا يكون فيه وقال الموجود هو
الفاعل او المنفعل ولا احتمال لما ذكره شي في بيان لزوم الدور وبيانه
على ان الوجود معتبر في قوله الموجود هو الفاعل او المنفعل لان الوجود في
القضية الموجبة وما في حكمها في التركيب الوضعي اما محمول او رابطة كما يدل
عليه ما نقلناه آنفا ويشهد به الفطرة السليمة ايضا به اكلامه وانت خبير
ان المعرف هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين المعرف لا دخل
له في التعريف لا بطريق الجزئية ولا لكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون

شي منها حد الدخول الوجود الذي هو عرض فيه ولا بطريق الشرطية كما توهمه المعترض حيث قال
اعتبار الارتباط المذكور في التعريف لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد الذي
ذكره بجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن البين انه معتبر فيه وان هذا القدر يكفي لزوم
الدور وذلك لان ارتباط المعرف بالمعرف ليس شرطا للمعرف اصلا حتى لو تصور مفهوم
الحيوان الناطق بدون ارتباطه بالانسان مطلقا لم يتصور معرف الانسان من غير
قصور فان التعريف مطلب تصوري ليس موقوفا على اجزائه على ما هو تعريف له وذلك
ظاهر لا سترة به لا يقال لا بد في التعريف من العلم بمناسبة المبادي للمطلوب
وذلك حكم ايجابي متضمن الثبوت لانا نقول هذا هو الوهم الذي ذكره في السلك
المشهور عن الامام ودفعه ودفعه بعينه على انا نقول اذا حصل التعريف في ذهن المتعلم
بالقاء المعلم لا حاجة للمتعلم الى العلم بمناسبة المبادي للمطلوب اذ الاحتياج اليه انما هو لطلب
المبادي المناسبة وتميزها عن غيرها وحصول المبادي في الذهن في صورة التعليم
انما هو بالقاء الغير فلا حاجة اليه ولئن سلمنا ذلك فالمعتبر في القضية الموجبة هو الثبوت
الرابطي وهو الكون النسبي الغير الملاحظ بالذات فيعود ما فصلناه في دفع الدور
ولا يخفى ما في كلامه من الخروج عن قانون التوجيه فانه تمسك اولا بالجواز كونه شرطا
وآخرا بدعوى البداهة في كونه شرطا والاول غصب لمنصب الخصم لانه ممن
يورد على التعريف انه يشتمل على الدور لا بد له من اثباته والمعرف مانع والثاني
دعوى مجردة على انك قد عرفت فسادها   الموجود ما لا يمكن الا خبار عنه
قال بعض الفضلاء لا يقال هذا التعريف ليس صحيحا وان كان لفظيا لانه ان اراد
بالامكان الامكان الذاتي لا يكون مانعا لدخول المعدومات فيه لا مكان العلم

وبها صح الاخبار عنها والا لامنع انصافها بها حال الوجود ولئن يلزم الانقلاب وان اراد
به مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون ممتنعا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا
لخروج الموجودات عنه على تقدير ان لا يعلم وايضا يرد على التعريف خروج الكليات والمفهومات
الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية ولا يمكن ان يخبر عنها لانا نقول المراد بالامكان
سلب الامتناع بحسب وصف المعدومية والمراد بكون الوجود ممكن المعلومية والمخبرية
امكان ثبوتها له في الجملة ولو باعتبار ما ولا شك انها وان لم يكن الاخبار عنها
حال كونها آلة لملاحظة غيرها لكن يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات والمعترض
عليه بعض الاشراف في هذه الاطراف بقوله وفيه بحث اما في السؤال فلانا نختار ان
المراد بالامكان هو الامكان الذاتي ولا نسلم انه للمعدوم امكان المعلومية بحسب ذاته
وانما يكون كذلك لو كان له ذات وليس كذلك لانه لا شيء محض لا ذات له
اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود وتعين
ذاته يلزمه احد هذه الثلثة بعينه والا لزم الانقلاب واما في الجواب فلان الامكان
بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير وارد اولا فقد اطبق القوم على
تقدم الامكان على الوجود على خلاف ما صرح به هذا المعترض ولذلك اعتذروا
عن عدم ادخاله في العلل بانه معتبر في جانب المعلول وقد صرحوا بان الامكان
علة للاحتياج والاحتياج متقدم على الايجاد والايجاد متقدم على الوجود فيكون
الامكان متقدما على الوجود بمراتب وتحقيقه ان الامكان هو سلب اقتضاء
الذات الوجود والعدم وذلك لا يقتضي ان يكون له ذات اذ السالبة لا تقتضي
وجود الموضوع فان قلت هب ان الامكان سلبي لكن ثبوت الشيء للشيء

يقتضي

يقتضي وجود ذلك الشيء بناء على ما هو التحقيق من ان الموجبة السالبة المحمول تقتضي وجود
الموضوع قلنا هذا الزامي حيث جعلوا السالبة المحمول مساوية للسالبة على انه بناء
على هذا التحقيق ثبوت الامتناع للشيء ايضا يقتضي وجوده فلا يصح تعريف المعدوم
بالممتنع الاخبار عنه والحاصل انه لو لم يكن المعدوم ممكنا ولا واجبا ولا ممتنعا كما
صرح به المعترض لزم فساد التعريف المعدوم بما ذكروا واعلم انه تقدم ثبوت الامكان
على الوجود سواء جعل الامكان سلبيا او غيره يقدح في المقدمة القائلة بان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فالحق ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته في نفسه واما
تأخره عن ثبوته فلا نسلم وما ادعاه من نفي ورود الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي
معا غير مسلم خصوصا في مثل هذا الموضع اذ القضية الوصفية الممكنة انما يتبادر منها الامكان
بحسب الذات والوصف معا كما في قولك يمكن كون الانسان المتحرك الاصابع كاتبا لا
يمكن كون الانسان ساكن الاصابع كاتبا ولو لم يسلم عدم الورود فلا حرج في ارادته فان
الممكنة الذاتية متحقق معتبر وكذا الممكنة الوصفية فيجوز ان يراد الممكنة الذاتية والوصفية
معا اذ لم يكن من القضايا المعتبرة ولا يخفى انه لو اقتصر في الجواب على سلب الامتناع
الوصفي يكفي ولم يتوجه ما اورده المعترض لكن لا يبقى عليه انه كما يمكن الاخبار عن المعاني
الغير المستقلة حال كونها ملحوظة بالذات يمكن الاخبار عن المعدومات حال كونها موجودة
فلا يندفع النقض الاخير والجواب ان المعاني الغير المستقلة موجودة وعدم الاستقلال
عارض لها فاذا ازال عنها هذا العارض بان يوجد بالاستقلال ويحكم عليها كان
ذلك حكما على ذوات تلك المعاني بخلاف المعدومات فانها اذا وجدت وحكم
عليها لم يصدق ان ذلك حكم على الشيء الذي كان معدوما اذ لم يكن له قبل الوجود

اقتصر

ذات حتى يقال ان الحكم على هذا الموجود حكم على الشئ الذي كان معدوما ثم لو كان للمعدومات
ثبوت في العدم كان كالنقض وآرداً فتامل وسلب الكون في تعريف العدم
المرادف له اورد عليه في الحواشي منع الترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل
كما بين الانسان والحيوان الناطق وذكرت ان الاولى ان يقال العدم مرادف للسلب
والكون الموجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له
والمراد بهما عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقام والشهرة في
هذا المعنى واعترض عليه بمنع التفاوت بالاجمال والتفصيل كيف ومعنى العدم
بالفارسية نابود ونيستي وهو بعينه معنى سلب الكون فيكون وزانه وزان الامي
واللاكاتب فان معنى الامي بالفارسية نانوسنده وهو بعينه معنى اللاكاتب
وانما التفاوت في اللفظ بخلاف الانسان مع الحيوان الناطق فان معناهما متغايران
لجواز تعقل احدهما مع الغفلة عن الآخر وكذا مرادفة العدم للسلب مجرد مسلم
اذ السلب معنى كلمة ليس فهو ليس الا ليس نقيضا للوجود بل هو رفع الوجود لا الرفع
المطلق فلو كان العدم مرادفا له لم يكن ايضا نقيض الوجود بل معنى العدم كما صرح به النسفي
وانتم ما اليه بالفارسية رفع الوجود ولذلك ذهب القوم الى انه نقيض الوجود واقول
قد توهم ان التفصيل الذي هو في اللغة الفارسية معتبرة في اللغة العربية وليس كذلك فانا
نقول ما نفهم من لفظ نابود ونيستي بالتفصيل انما نفهم من لفظ العدم بالاجمال الا انا لما
نجد في الفارسية لفظا مفردا مرادفا له فسرناه بالمركب كما ان لفظ العشق انما يدل على
معناه اجمالا فاذا اريد تفسيره بالفارسية في عرفه دوستي بسيار وبالعربية المحبة
المفرطة لم يدل ذلك على ان لفظ العشق يدل على هذا المفصل بل اللفظ المفرد لا يدل

على التفصيل اصلا ولو جاز ذلك لجاز ان يراد بمفرد معنى المركب الخبري وح فذلك المفرد
لا يكون اسما لعدم صحة الاخبار عنه وبه ولا فعلا له ولا حرفا فيتحقق ح كلام ليس مركبا
من الاسمين ولا من اسم وفعل ولم يبق ح لمنع التعريف ما المفرد كما ذكره المحققون
وجه ويبطل ما ذكروه من ان طرفي الشرطية لا يصح التعبير عنهما حال الحكم بالمفرد ولتحقق
قضية حادثة بحيث اللفظ مع ان اقل مراتب القضية اللفظية ان يكون ثنائية كما تقرر
في موضعه ايضا لو امكن كون المفرد مفيدا للتفصيل لم يصح قولهم انه اذا عرف المفرد تعريفا
لفظيا بالمركب لم يكن التفصيل المستفاد منه مقصودا اذ المفرد الموضوع للمفصل اذا عرف
بمركب يكون التفصيل المستفاد منه ذلك المركب مقصودا قطعا قال الشيخ في المقالة
الاولى من الفن الثالث من جملة الاولى من منطق الشفاء ان في الالفاظ والآثار التي
في النفس ما هو مفرد ومنها ما هو مركب والامر فيهما متى متطابق فانه كما ان المعقول المفرد
ليس بحق ولا باطل كذلك اللفظ المفرد ليس بصدق ولا كذب وكما ان المعقول
المفرد اذا اقترن به في الذهن معقول آخر وحمل عليه واعتقد انه كذا او ليس كذا
كان حقا او باطلا كذلك اللفظ المفرد اذا اقترن بلفظ آخر وحمل عليه وقيل انه
كذا او ليس كذا كان صدقا او كذبا فالاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات
المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق في افرادها ولا كذب هذه عبارته وما
ذكره من تغاير معنى الانسان مع الحيوان الناطق ان اريد به التغاير بحسب الذات فغير مسلم
كيف ولو كان كذلك لم يكن الحيوان الناطق حدا له اذ لا تفاوت بين الحد والمحدود
الا بالاجمال والتفصيل وان اراد التغاير من حيث الاجمال والتفصيل فمثل ذلك ايضا
متحقق في صورة النزاع وليت شعري من يقول ان لفظ العدم مقيد لسلب الكون

معضلا مما الذي يمنعه ان يقول لفظ الانسان مقيد للحيوان الناطق معضلا م لا يخفى
ان العدم المطلق مرادف للسلب المطلق وانما تخصص لسلب الوجود بالمقيد لفظا
او قرينة والمقابل للوجود هو العدم المقيد وان لم يذكر القيد في اللفظ اكتفاء
بالقرينة كما اشرنا اليه ولذلك جاز ان يضاف العدم الى غير الوجود كما يضاف
السلب الى غيره سواء بسواء والذي ذهب القوم الى انه نقيض الوجود هو العدم
المقيد هذا ولا يخفى انه مدعي الترادف معلل وما ذكره منع فمقابلة المنع بالمنع كما فعله
غير موجه ولذلك ذكرنا هذه المقدمات في صورة المنع تنبيها على ذلك وان شئت
مزيد تفصيل للمقام فاستمع وهو ان اللفظ المفرد الموضوع اذا سمعه العالم بوضعه
فانما ينتقل الى تمام معناه دفعة واحدة لان اللفظ انما يحدث الالتفات الى
ما وضع له وهو تمام المعنى فاذا كان لفظ مفرد موضوعا لمعنى مركب فالسامع عند سماعه
يلتفت الى ذلك المعنى الذي هو تمام ما وضع له دفعة فان فصل ذلك المعنى الى اجزائه
لم يكن ذلك باستعمال اللفظ والعلم بوضعه بل شيئا احدثه السامع من عند نفسه
بخلاف اللفظ المركب فان السامع عند كل جزء من اجزاء اللفظ يلتفت الى معناه
الذي هو جزء معنى المركب فيقع كل جزء ملتفتا اليه بالتفات على حده وذلك هو
التفصيل وقد بسطنا جميع ذلك بل جميع ما يذكره ههنا في تحريرات الغواشي
فليرجع اليها من اراد التفصيل فهو متوقف على سلب مفهوم الوجود اه وذكرت
في حاشيتي ان المراد توقفه بحسب التصور وهو ظاهر فلا يرد عليه ما اورده الشارح
في الحاشية واعترض عليه بان ما اورده الش في حاشيته هو ان لا نم توقفه
على تصور سلب مفهوم الموجود بل يمنع استلزامه اياه فانه يمكن ان يتصور سلب

سماع

كان

كل فرد قسمي الموجود مع الغفلة عن سلب مفهوم الموجود وقد صرح صاحب القيل ان الارادة
يندفع بان يفعل هو لكن ملا يكون موجودا ومؤثرا ولا موجودا ومتأثرا انه يتضمن
بفعل سلب الوجود وليس كذلك لان السلب وارد على المجموع لا على كل جزء حتى
يلزم بفعل وروده على الموجود فكما لا يلزم صدق قولك بعض الانسان
لا يكون انسانا كاتبا الانسانية عن بعض الانسان ولا يلزم تعقل سلب الانسانية
عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الوجود ولا تعقل سلبه اقول من البين
ان قولنا سلب الموجود المؤثر مركب من المركبين مقيدين الاول مركب
اضافي من السلب والموجود والثاني مركب وصفي من الموجود والمؤثر وكذا الحال
في قولنا سلب الموجود المتأثر وكيف لا ونسبته سلب الموجود الى سلب الموجود المؤثر
وسلب الموجود المتأثر نسبة المطلق الى المقيد كما ان قولك الحيوان الناطق بالنسبة
الى الحيوان الناطق الهندي كذلك نعم لا يلزم من التصديق بسلب احد القسمين
التصديق بسلب المقسم ولان التصديق بسلب القسمين التصديق بسلب المقسم ايضا الا
اذا علم انحصار المقسم فيهما وقد اشتبه على الشارح ومن تبعه حال التصور بحال
التصديق بسلب المقسم والفرق بينهما بين ولا ريب فيه اذ لا في مسكة في ان
مفهوم سلب الموجود جزء المؤثر كما ان عدم البصر جزء من عمى زيد وما ذكره من ان
السلب وارد على المجموع خلاف صريح اللفظ فان السلب مضاف الى الموجود والموجود
موصوف بالمؤثر والمتأثر ومن البين انك اذا سمعت لفظ سلب الموجود تتصور معناه
ثم اذا سمعت لفظ المؤثر والمتأثر ينضم تصور معناه الى تصور معنى سلب الموجود
فتألف منهما تصور سلب الموجود المؤثر فلا شك ان كلا من التصورين جزء منه

بنسبة

سلب الموجود المؤثر او المتاثر فانه يكون كذلك فهو دائر بين امرين اما قياس التصور على التصديق
بحكام واما عدم الفرق بين المقسم والفرد الذي ليس بمقسم كالمؤثر والمتاثر فان تصور
السلب المضاف الى الفرد الذي ليس بمقسم كسلب المؤثر لا يتضمن تصور سلب المقسم
بخلاف تصور السلب المضاف الى مفهوم المقسم كسلب الموجود والمؤثر وقوله السلب
وارد على المجموع لا على كل واحد كلام لم يعتد عن روية فان السلب انما يقصد صريحا
بالموجود وتقييده بالمؤثر او المتاثر صرف مفهوم المقسم الى نحو مفرد يتعلق السلب
به ارتكاب المجاز وهو غير جائز في هذا المقام اذ الكلام على تقدير ان يكون تعريفا
حقيقيا ولا يجوز حمله على المجاز وحمله على المجاز يخرجه من هذا التقدير ونقل المعترض عن
بعض الفضلاء ان العقيض هنا الموجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد من حيث
هو مقيد اما سلب القيد او المقيد وليس هنا سلب القيد الذي هو المؤثر او المتاثر
لانهما لا يصدقان على ذات المعدوم فتعين ان يكون سلب ذات المقيد الذي هو الموجود
وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه واقول هذا غير سديد لما ذكره المعترض من ان السلب
المقيد انما اضيف الى المجموع لا الى اجزائه فتصوره يكون بتصور رفع هذا المجموع الذي
اضيف اليه السلب لا بتصور اجزائه التي لم يضف السلب اليها وذلك لما عرفت من انه
سلب مضاف الى الجزء الاول والجزء الثاني قيد للجزء الاول وليس مضافا الى المجموع
لانه يتصور سلب المقيد المستلزم بعقل كون صدقه لسلب المقيد او لسلب المطلق فانه
ذلك مطلب تصديقي لا توقف للتصور عليه وقد عرفت وجه لزوم الدور فلا نعقل
واعتذر عنه اوردت عليه في حاشيتي اما تعلب هذا الاعتذار اراد بقوله منهم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكون

مفهوم

يعرف من اللغة فاذا علم مفهوم الصيغة علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود
الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين
ليس تعريفا للوجود بثبوت العين لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء
الآخر اعني مفهوم الصيغة ثم اني اجيب عن ذلك في الحاشية وبسطت القول
فيه نقضا وابراما فاقتصر المعترض على ايراد هذا القدر واورد عليه ان الامور النظرية
كالملك والجن يعرف من تعريفها لا من اللغة وهذا بعينه اوردته في الجواب ولم
ينقل شيئا بل جحد ايراد ما ذكرته في السوال ثم قال واما الاستعانة احالة مفهوم
الصيغة الى اللغة فلانه لم يرد بها ان هذا المعنى كان مجهولا يعلم من اللغة كما حسبه
قالت الدليل بل اريد بها انه لم يكن متميزا او متحصلا ومتعينا وكان في جملة الامور
المعلومة فحصل وميز في اللغة وذلك لانهم عينوا مفهومها على الوجه الكلي في اللغة
وقالوا اسم المفعول ما اشتق من فعل لمن وقع عليه فمفهوم صيغة المفعول في جميع
الموارد معنى واحد بديهي قد عينه اهل اللغة فكل من تعريف اللغة يعرف مفهومها في
جميع الموارد ومنها ما نحن فيه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان تعيين المفهوم على الوجه
الكلي لا دلالة على ما ادعاه من انهم لم يريدوا ان هذا المعنى كان مجهولا اذ كان
المفهوم المعين على وجه التعيين قد يكون نظريا كذلك المفهوم المعين على الوجه
الكلي وقوله فمفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة يعرف
مفهومها في جميع الموارد لا ينفعه بل الناقع له ان يقول كل من يعرف اللغة يعرف معناه
وهذا المقصد لا يحصل مما ذكره من انهم عينوا مفهومه على الوجه الكلي على ان كلا منهما
يحوم حول ما ذكرته في الحواشي لدلالة الوجود والعدم عليهما قبل اريد انهما يدلان

على الموجود والمعدوم بالالتزام وفيه مناقشة اذ كيف اعتبار الالتزام العرفي المعتبر عند
اهل العربية لا العقلي كيف لا وقد صرح فيما بعد بانه يمكن ان يعقل الوجود مع الذهول عن
المهية مطلقا فلا مناقشة اذ مثل هذه الدلالة معتبرة في عرف اللغة بل دلالة المقام كقوله
تعالى حتى توارت بالحجاب يرد بمقتضى هذا التحقيق انه يكون تعريف كل مشتق
تعريفا بالحقيقة لماخذ الاشتقاق في قيل اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق
في هذا المقام ان تعريف المشتقات ربما يكون المقصود منه تعريف مفهوماتها من حيث
هي مفهوماتها وربما يكون المقصود منه تعريف معروضاتها التي [illegible] كما اذا اريد تعريف
الحيوان الذي علم كونه حساسا بوجه آخر كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع
الاول يستلزم تعريف ماخذ الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين نوع يكون
تعريف الماخذ بالماخذ بعينه كالوجود والثبوت وقسم يكون الماخذ معتبرا في
تعريفه في وجه لا يلزم حمله عليه مواطاة فان العوارض المختصة بالوجود على نوعين
نوع يصح ان يحمل على الوجود مواطاة ونوع لا يصلح لذلك لكن يمكن ان يوخذ
بالقياس اليها محمولات عليه والتعريف المذكور للوجود من هذا المقام من النوع الاول
ويشتمل على كلا نوعيه واعترض عليه اما اولا فلان ما ذكره الشارح نقض اجمالي
لدليل المعتذر دال على ان كل تعريف للمشتق تعريف لمبداء الاشتقاق فلما سلم
المجيب ان بعض تعريفات المشتق ليس تعريفا للمبداء يكفي ذلك مادة لبعض
النقض ولا يندفع بعض من التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريف للمبداء
يكفي ذلك مادة لبعض النقض ولا يندفع بعض من التعريفات المذكورة
في هذا المقام تعريف للمبداء واما ثانيا فلان معروض المشتق ان كان مشتقا

كان من القسم الاول ويستلزم التعريف مبداء الاشتقاق بزعمه وان لم يكن مشتقا
والغرض ان المقصود تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريف المشتق على ان قصد تعريف
الحيوان عن مثل قولك الحساس المتحرك بالارادة بعيد غاية البعد واما ثانيا فلان
دليل المعتذر ان افاد ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لماخذ الماخذ لم يتوجه
على النافض ما ذكره المجيب من جواز تعريف ماخذ المعرف بامر ماخوذ من ماخذ التعريف
لا بنفسه وان لم يفد ذلك لم يتفرع على دليله ما فرعه عليه من قوله فتعريف الموجود
بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا
للوجود بما يوخذ من ثبوت العين لا به واقول مدار الايرادات على جعل
كلامه جوابا للنقض وتصحيحا لكلام المعتذر وليس مقصوده ذلك بل الظاهر من عبارته
انه تحقيق للمقام وتفصيل له لا توجيه لكلام المعتذر ونحوه فلا يرد شيء من الايرادات
التي ذكرها وقوله ومعروض المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول و
يستلزم التعريف مبداء الاشتقاق بزعمه في لا يرد على هذا الفاضل لانه ان كان
المعروض مشتقا فانما يلزم بزعمه ان يكون تعريفه مستلزما لتعريف ماخذ المشتق
المعروض لا ماخذ المشتق العارض وان لم يكن مشتقا فقد حصل تعريفا للمشتق
باعتبار معروضه الذي يصدق عليه المشتق كما في المثال المذكور واستبعاد
قصد التعريف الحيوان من تعريف الحساس المتحرك بالارادة ناش من سوء فهمه
لانه اذا علم الحيوان بوجه الحساس واريد تعريفه بوجه آخر فيقال الحساس هو المتحرك
بالارادة كما ترى لكنه بالحقيقة تعريفا للحيوان بالمتحرك بالارادة بل اذا لم يعلم الحيوان
الا بوجه الحساس فلا سبيل الى تعريفه بالمتحرك بالارادة الا بان يقال الحساس هو

المتحرك بالارادة ولو قلت مثل الحيوان هو المتحرك بالارادة لم يفهم من لفظ الحيوان
الا الحساس لعدم علمه بوجه آخر وقيل بالضاحك فالجواب بالكاتب
ح قيل اذا سئل بما هو عن الضاحك لم يصح ان يذكر الكاتب في الجواب اصلا اذ
الكاتب عرضي فالنسبة الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو
وبالكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضيات
ح كيف والمقول في جواب ما على الشيء ينحصر في حده وجنسه ونوعه اذ قوله
عليه في الجواب اما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا فالاول
الاول والثاني الثاني والثالث الثالث وذلك ظاهر للمتدرب في صناعة المنطق
اوردت عليه حاشيتي انه مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم قسموا مطلب ما
الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين ونقلت نصوص القوم مثل الشيخ
في عيون الحكمة المطلوب بما يتوقف شرح الاسم فان كان الشيء موجودا فيطلب
بما الحقيقة حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص
بهذه عبارته وقال في منطق الشفاء الفصل الاول من المقالة الاولى من الجملة الاولى
التصور المكتسب على مراتب فمنه تصور الشيء بالمعاني العرضية شخصية مجموعها او على وجه
يعمه وغيره ومنه تصور الشيء بالمعاني الذاتية على وجه يخصه وحده او على وجه يعمه
وغيره غاية الامر ان يكون وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار
وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين ما اشتهر من حصر المقول في جواب ما هو
في الامور الثلثة اذ المراد ههنا الوقوع من غير توسع واضطرار كما هو المتبادر عند
الاطلاق وكذا توهم انتقاض تعريف الجنس والنوع على ان الرسم انما يقال

في جواب

في جواب ما هو على خصوصية المرسوم لا على افراده والمعتبر في التعريفين المذكورين المقولية
على كثيرين فهو مشارك للحد في المقولية بحسب الخصوصية الا ان وقوعه على سبيل التوسع
والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات واجاب صاحب الصقيل عن ذلك بان نرعم
وقوع الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي امر جلي يحكم به الفطرة ولا يجوز
خلافه الا المجنون ويتوعده مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى الفرس ويجاب عنه بانه
حسن الجري نسب المسئول عنه الى ما يكرهه الا ترى ان فرعون اعني افلاطون القبطي او قال
لموسى ع ما رب العالمين واجاب بانه ربكم اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون وقول القوم قسموا مطلب ما الى الحد والرسم قرينه على ما قلته ولا
اشك في مرته مراد التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار
يقتضي الاعتراف بانه ليس هناك محل الرسم ولا في انه لا اضطرار فيما نحن فيه ولا قرينه
على التجوز ايضا او اي حكم فطري ليس بيرما لغيره كيف وقد نقلنا في اصل حواشينا
تصريح القوم بذلك ونقلنا ايضا صريح عبارة الشيخ في عيون الحكمة فنسبة ذلك
الى الفطرة افتراء بلا امتراء خذاه الله العنا والمراء ولا يشك ذو فطرة سليمة في انه
اذا سئل بالفرس واجيب بانه ذاته يصلح للكر والفر لسبحه العقلاء ولا ينكرونه ولا
ينسبون المخالف الى ما لا يرتضيه واما الاستدلال بطعن وعنوان اللعين
على موسى عليه السلام فامر عجيب فان موسى ع ذكر العوارض في جواب ما هو دليل على
جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عليه السلام احرى ان يتمسك
به من كلام فرعون مع انه موسى ع اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما
بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض اخرى فيهما على ان المقام الاضطرار ولا

الى غير العوارض وسبب اللعين في اتباعه الى عدم التعقل الذي هو الجنون بطريق التعريض
الذي هو ابلغ من التصريح كانه قال انتم المجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غير مقيد وتحديده
فالاضطرار يلجئ الى ذكر العوارض في المقال جعل اعراض الفرعون على موسى عليه السلام
واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القرآن ثم جعله حجة على ظهره مع ورود
المنع الظاهر او لا اقل من احتمال ان يكون مراد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه يحتمل
ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلام وانما ذكر ذلك تلبيسا على الناظرين
الذين حوله والقوا السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله
هو الرب الجليل وان موسى هو نبي الله حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا
ونقل ايضا انه قد شاور هامان في متابعة موسى عليه السلام فمنعه عن ذلك
وقال هامان انت رب تعبد فاذا انت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد
والاصرار والتعصب والاستكبار فصار رئيس ارباب الجدال ورأس اصحاب
الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق جاحد ومن قطع
النظر عن ذلك كله من كونه جبلة ما لحقائق وسخافة عقله بحيث يقول انا ان
ابن لي صرحا لعلي اطلع الى اله موسى كيف تمسك احد من العقلاء بكلامه وبعيده
حتى يعترض منه با فلاطون ليتوقع في الاوهام انه احد حكماء المدرسين وليت شعري
اوالم يكن الرسم داخلا في مطلب ما فهي اي مطلب مدخل اذ لا مجال للدخول في مطلب
اي لانه سوال عن مخص المميز فقط كما صرحوا به ولا في غيره من المطالب كما لا يخفى
وما ذكره من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع
الاضطرار متضمن للاعتراف بان ليس محل الرسم وانه لا اضطرار فيما نحن فيه ولا توسع

على النحو

على النحو كلام محيط اما اولا فلانه لم يسبق تصريح بانه ليس محل الرسم مطلقا بل التصريح بخلافه
فانه صرح في انه يجوز ذكر الرسم هناك على سبيل المسامحة والاضطرار واما ثانيا
فلان نفي الاضطرار في هذا المحل على تقدير تسليمه لا يجديه لجواز كونه من قبيل التوسع
والمسامحة لكونه في مقام التمثيل والمسامحة متابعة في مثل هذا المقام ونفي القرينة على
التجوز مبني على انه حمل التوسع على التجوز اللغوي بان يذكر الرسم ويراد به الحد
مجازا بالقرينة وهو توهم فاسد اذ على هذا التقدير لا يكون المقول في جواب ما هو
الرسم بل الحد لان المقول هو المعنى لا اللفظ بل مرادهم انه من اقامة الرسم في
هذا المقام توسعا لا انه يراد باللفظ الموضوع للرسم الحد ويضيف عليه قرينة
كيف وفي صورة الاضطرار ليس الحد معلوما فلا يمكن استعمال اللفظ فيه لان
استعمال اللفظ في معنى فرع العلم بذلك المعنى هذا الكلام مع انه مناقشة في المثال
كلام والمناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين فضلا عن المناقشة في
تلك المناقشة فاذا تقرر ان تعريف المشتق يحتمل على وجهين احد الوجهين
الاول ان يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق بمبدأ الاشتقاق وهذا التعريف
صالح للجواب اذا سئل عن مفهوم المشتق وتفصيل وهو حد للمفهوم المذكور والوجه
الثاني ان يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق بمبدأ الاشتقاق وهو صالح لان يجاب
به اذا سئل عما صدق عليه المشتق لا عن تفصيل مفهومه فهو رسم للمفهوم لا تعريف
لما صدق عليه المشتق كما توهم بعض الناظرين في الكتاب من سوق كلام الشارح
ثم زاد وقال لا يخفى ان هذا الشيء ليس تعريفا للمشتق الحقيقة بل هو تعريف لما صدق
عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول قسم كلام المصدر في غير قصور

ولا يرد عليه ما اورده في النظر لانه يلزم ان تعريف كل مشتق لمشتق تعريف للماخذ
بالماخذ قوله يجد تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجد تعريف الاحساس
بالحركة الارادية قلنا هو في الحقيقة تعريف لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم الذي هو معنى
المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكلام
المعترض يبادي على ان مراده تعريف مفهوم المشتق حيث قال مفهوم المشتق يشتمل
على شيئين الخ ولم يتذكر ان ما صدق عليه الحساس مقابل للمفهوم وهو امر غير مفهوم
منه كزيد واذا لم يكن هذا الامر مفهوما منه لم يصح ان يكون التعريف المجرى عليه كالمتحرك
بالارادة في قولك الحساس المتحرك بالارادة تعريفا له اذ من التعريفات يلزم
الانتقال من المطلوب الى مساويه ثم منها اليها حتما حقق في موضعه ولا خفاء
في ان الانتقال في التعريف المذكور مما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه الى
المساوي لا مما يفهم منه كزيد ولذلك اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف
لا لما صدق هو عليه وما وجد في خاطر الفهم في ذلك سوى هذا القايل ولان ما صدق
عليه الحساس هو هذا الحيوان الشخصي مثلا وهو غير صالح لان يكتسب وعلى تقدير صلاحيته
لا يصلح المتحرك بالارادة لان يكون تعريفا له لامتناع المساوات المعتبرة على
راي الجمهور بينهما واما ان الشارح صرح بان هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق
فغير مسلم اذ لو كان الشارح على ان هذا الشق تعريف لما صدق عليه الحساس لم يجعل
قسما من تعريف المشتق ضرورة ان ما صدق عليه ليس بمشتق ولم يعتبر في هذا الشق
الذي فرض ان يكون السوال عما صدق عليه المشتق مبدا المفهوم مبدا المعرف بل كان
ينبغي ان يعتبر مبدا ما صدق عليه مبدا فيقول بدل قوله ليس تعريفا للضاحك بالكتابة

ليس تعريفا

ليس تعريفا بالانسانية للكتابة نعم قد صرح بان المسئول عنه في هذا الشق هو ما صدق عليه
ولا يلزم من ذلك ان يكون معرفا له وكذا ما او غاية فيه انه لو قصد تعريف المفهوم الحساس
يلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كان المتحرك بالارادة
حد المفهوم الحساس وليس كذلك بل هو رسم لخروجه عن مفهوم الحساس وظاهر ان التعريف
لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما اذ ذلك لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الشارح
قسم تعريف المشتق الى قسمين احدهما ما هو جواب السوال عن نفس مفهومه والثاني ما هو جواب
السوال عن ما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر
ثم حكم بان الاول مستلزم لتعريف المبدا بالمبدا ودون الثاني بعبارة صريحة
في ان القسم الثاني تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السوال عما صدق عليه الذي علم
بوجه والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه آخر ولا ريب في ان الشيء المعلوم بالوجه المراد
معرفته بوجه آخر او بكنهه هو المعرف لا محالة وما يقع في جواب السوال عنه بما انما هو معرف
له وكيف يكون السوال لطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه آخر والجواب تعريفا
لشيء آخر وهو المفهوم لكن جعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف ما لا من المساوي
الذي هو يصدق عليه وهذا المعترض من عنوان القسمين على ما هو صريح عبارة الشارح واتم
حكمها مقامه لئلا يتعطل حلل توجيه سر ما ثم انه قد توهم ان ما صدق عليه هو الفرد الشخصي
لا غير وهو خلاف الواقع فان الطبايع يصدق بعضها على بعض الا يرى انهم عرفوا
النوع الاضافي بقولهم مهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وصرح
الشيخ بان الحكم في القضايا المتعارفة التي عنوانها الجنس على الافراد النوعية والشخصية
مثال قد فرض الشارح انه يكون السوال عن الانسان المعلوم بوجه الضحك والمطلوب

معرفته بوجه ما او بكنهه وح للذهن الحكم الى الافراد الشخصية كزيد فسقط ما ذكره
من انه يجب الانتقال مما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه لا مما لا يفهم منه كزيد على ان
الانتقال المذكور لا يجب في صورة العلم لان الف المبادي هناك من جهة المعلم وهذا المثال
من هذا القبيل كما لا يخفى وقوله قد اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم لا غير سديد
لان الكلام في ان المعرف ههنا هو مفهوم الانسان والتعريف له لا لافراده وكون
مفهوم الانسان ههنا فرد ان الضاحك لا يوجب كون التعريف لافراد المعرف
هو مفهوم الانسان لا افراده وقل لي اليس اذا لم يعرف احد الانسان الا بوجه
الضاحك مثلا واراد ان يعلمه بكنهه او بوجه آخر فلا بد له من ان يعبر في السؤال
عن المعرف بالضاحك ويجاب بما هو تعريف للانسان لا بما هو تعريف الضاحك
وما وجدنا من يخالفها في ذلك سوى هذا الفاضل الصائل واما ادعاه من اعتبار المساواة
في التعريف عند المحققين خلاف ما صرح به المحققون كالشيخ ابي نصر والشيخ ابي علي واما
ابو علي فكما نقل عنه في شرح المطالع وصرح به الاستاد قدس سره في تصانيفه ايضا
واما ابو نصر ففي المدخل الاوسط وقد صرح به في الاشارات ايضا وجعل المساواة
شرطا لكمال التعريف واما ثانيا فمن انه لو كان الشارح عالما ان هذا الشيء تعريف لما
صدق عليه المشتق لم يجعله قسما من تعريف المشتق فغير مستقيم لانه صرح بان السؤال
عما صدق عليه والجواب تعريف له لا محالة فلزم عليه ما ذكرناه اولا يجوز كون السؤال
عن شيء والجواب تعريفا لغيره فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال والشارح مع
هذا التصريح جعل كلا القسمين تعريفا للمشتق نظرا الى الظاهر فجعل تعريف
المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر المساوي الذي يصدق عليه

بكلتا

كما قال المفرد متاخر عن المركب بحسب المفهوم ومقدم عليه بحسب الافراد وبالجملة جعل الوجه الاراد
قرينة على دفعه ليس من داب المحصلين وكذا ما توهم من انه لو كان كذلك ينبغي ان يقول
ليس تعريفا للانسانية بالضحك لانه يريد ان يبين ان تعريف المشتق قد يصح حيث
لا يصح تعريف المبدا بالمبدا فجعل ذلك تعريفا للضاحك باعتبار فرده المساوي
له وهو الانسان مع انه لا يصح تعريف الضحك بالكتابة وكيف يقبل كما قاله المعترض
والانسان ليس مشتقا واما قوله وكذا ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس
يلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية غير مسلم وانما يلزم لو كان قصدا الا كان فعجيب
اذ قد اوردت هذا المنع في حاشيتي حيث ذكرت ان هذا في التعريف الرسمي
غير بين وفصلت الكلام فيه وقد اشرت ههنا بقولي فانما يلزم الى ورود ذلك
المنع واما الغرض ههنا دفع بعض الشارح كما يشعر به العبارة ولا تنافي بين
دفع بعض الشارح وايراد ذلك المنع ثم هذا ان المعترض انتحل في المنع واورده
في كلامه مع ان عبارتي تنادي على ان الغرض دفع بعض الشارح وهذه الحاشية
متصلة بالحاشية المشتملة على المنع متاخرة عنها وقوله فظهر ان التعريف لمفهوم
المعرف سواء كان حدا او رسما كلام من غير مناسبة اذ الكلام ههنا في ان المعرف هو الامر
المساوي للمشتق الذي يصدق عليه المشتق كما افصح فيه عبارة الشارح والتعريف
لمفهوم ذلك الامر المساوي ولم يفرق احد من الحد والرسم في ذلك حتى يخاطب ملك
الكلام   تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول ما وردت
عليه في حاشيتي انه لا شك ان الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرف من هذا التعريف
واشار له بيان كنه الوجود دون ما هو موجود فان النزاع انما وقع في ان كنهه لا على ان يكون

العرض تصور افراد الموجود بحيث يتميز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق
فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لم يكن مما نحن فيه او كلامنا في الوجه الاول اعني تعريف
الموجود بما هو موجود وفي كون امكان الاخبار عنه غير محمول على الوجود خلل آخر
في التعريف لو لم يمنع المعرف ولم يلزم كونه محمولا عليه واعترض عليه بان فيه بحثا
اولا فلانه على احدان الموجودات كثيرة وان لكل نوع منها كنها على حدة مثلا للموجود
الذي هو الانسان كنه وللموجود الذي هو الفرس كنه آخر وليس للموجود الذي هو
هذه الامور كنه واحد يراد تعريفه ولا تشتبه ان للموجود مفهوما كليا هو عرض
عام بالقياس الى افراده والمراد تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه هل يحد ام
لا لان حده ماذا الا يرى ان بعض القوم يرسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلا
او منفعلا وبعض آخر يردون ذلك باشتماله على الدور وان المصنف ذهب الى انه
لا مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم اراد بالتعريف على الوجه الثاني في تعريف افراد المعرف
فقد عرفت انه غير جائز وان اراد به التعريف الرسمي لمفهوم المعرف فهو داخل في
المتنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون عرض المعرف ذلك وان اراد به معنى آخر فلا بد من
بيانه ليتبين حاله وانت خبير بان على المعرف ان يبين صدق تعريفه على المعرف اذا
لم يكن ذلك بينا او يصحح تعريفه عليه فمنع عدم صدق تعريفه على المعرف منه غير موجه
اذ ذكر الذي ذكره المصنف هو ان تحديدهما بكذا وكذا اشتمل الدور فالكلام
على تقدير ان يكون العرض من تلك التعريف بيان كنهها وعلى ما ذكره الشارح من ان
يكون من قبيل القسم الثاني لا يكفي تحديد الموجود بل تعريفا لا مرسا وللموجود يصدق
الموجود عليه كالممتاز عن غيره او ما يصدر عنه اثر الى غير ذلك والتحصيل من الاكثر

الموجودات عن المعدومات لا كنه مفهوم الموجود اذ الحاصل من الرسم هو تميز افراد المرسوم
عن افراد غير المرسوم وليس في هذا الكلام ما يوهم ان فيه بيان كنه الموجودات حتى يرد عليه
عليه ان الموجودات انواع لكل منها كنه على حدة وليس النزاع في مطلق التعريف كما
توهمه اما اولا فلان ما لفظ التحديد يدفعه واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يدعى احد ان لا شيء
اعرف منه وجه من وجوه مفهوم الموجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كنهه اجلى المفهومات
انما يدل على عدم جواز تحديده لا على جواز ترسيمه لجواز ان يكون بعض وجوهه نظريا
فيعرف بما هو اجلى من ذلك الوجه فقد ظهر من هذا التفصيل ما هو المراد من التعريف
بالوجه الثاني وانت خبير بان قوله وانت خبير يدل على عدم خبرة بكلام القوم في
هذا المقام فانهم صرحوا بان المعترض على التعريف محتاج الى الشاهد وان من ادعى
عدم صدق المعرف فعليه البيان كما في صورة دعوى عدم المنع او الجمع في التعريف
بل دعوى عدم الصدق راجع الى دعوى عدم الجمع فان دعوى عدم الجمع هو خروج
بعض افراد المعرف او خروج جميعها فظهر ان منع عدم صدق التعريف على المعرف
غير موجه   فانه لم يوجد او يرد بدلا ما ذكرت في حاشيتي ان سياق هذه
العبارة يدل على ان الترادف من المفرد والمركب انما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف
فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي والمتعارف بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني في
اولى لان وضع المفرد قد يكون نوعيا كالمشتقات فيلزم ان لا يجوز تعريفها بالمركبات
ومن هيهنا علم ان الترادف بين العدم وسلب الكون مبني على تقدير ان يكون معناه
ذلك واعترض عليه بان ما لا ثم ان الكلام الشارح يدل على ان الترادف بين المفرد والمركب

ولنا يدل على ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فانه لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف
وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ المفرد المرادف في قوله بل مداره على الالفاظ المفردة
المرادفة كما لا يخفى ولا نم ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان
معناهما واحدا فان التعارف بينهما في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم وسلب
الكون على ان ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد الوضع في الترادف قوله ثم
انه معترف فيه اذ كما وصف المفرد بالمرادفة ولعين الاسلوب في المركب عن
وصفه بالترادف الى قوله النظام كنه واله محلا مقصود هنا يشعر اشعارا بينا
بعدم الترادف بين المفرد والمركب اذ لو تحقق الترادف بينهما لم يكن لتغيير الاسلوب
وهذا التطويل فايدة بل كان الظاهر ان يقول مداره على الالفاظ المفردة المترادفة
فانه لم يوجد مفرد وكذا [illegible] ومركب كذلك ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد
والمركب بالاجمال والتفصيل لم يتوجه ما ذكر من عدم كون التفصيل المستفاد منه مقصودا
لانه اذا كان المفرد والا على التفصيل كما ذهب اليه المعترض كان التفصيل المستفاد
من المركب مقصودا وقد سبق منافي العدم وسلب الكون المفرد لا يدل على التفصيل
اصلا فقد كرواما اعتبار اتحاد الوضع فانما ذكرنا على سبيل الاحتمال ولذلك قلنا
ان الثاني اول وبيناه بما يدل على ضعف الاول فلا ايراد بل يمنع كونه متصورا
انه قيل قد ذهب جمع من احد المتاخرين الى ان نزاع القوم في كنه الوجود ومنعوا
انه متصور بالكنه وتبعهم الشارح ههنا وانا اظن ان النزاع ههنا في تعريف الموجود
وان المنع الى الشارح ساقط اما بيان ان نزاعهم في تعريف الموجود من انه واما

بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا لا يكون له تحقق
في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا كان هيته وكنه ذاته نفسه لم يوجد منه
معقول او موجود حتى يتصور ان يقال ما هو المعقول منه كنه الموجود او وجه ويكون ورائه
وان الكلي الذي لا فرد له في نفس الامر كاللاشي فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا او الكلي
بالقياس الى ما هو فرده في نفس الامر يكون احدهما فلا يكون له فرد فيها لا يكون شيئا
منهما لكن الموجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج
للبراهين المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق وسيتعقل بذاتها ولا في
الذهن لان ما يحصل في الذهن ليس من افراده ضرورة ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهنا
من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهنا من حركته والمصنف اشار الى ذلك بقوله والوجود
من المجهولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه اقول قد مر ان فان
ليس نزاعهم في مطلق التعريف اولا يمكن ان يدعي احد من العقلاء انه ليس معلوما اعرف
منه من وجه من وجوه الوجود اذ من جملة وجوهه امكان الاخبار عنه كونه فاعلا او منفعلا
الى غيرهما فيمكن ان يعرف من هذا الوجه باخفائها التي هي اعرف منها وما قاله في
بيان سقوط المنع ساقط اذ الوجود ان كان امرا انتزاعيا لكنه ليس امرا اختراعيا
فيكون له تحقق في نفس الامر كسائر الاضافات والامور الاعتبارية وانكار وجوده في
الذهن مكابرة صريحة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهنا من وجوده
كما انه ليس متحركا بما في ذهنا من الحركة يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في
الخارج موجودة ايضا في الذهن فان الثبوت الاسود ولا يكون اسود بما
في ذهنا من سواده على ما لا تم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهنا فانه

الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود كما هو مذهب المحققين وتشبيهه بالكلي العرضي في
غاية البعد فان الوجود ههنا المعنى الوجود ولا شك في ان له افرادا في نفس الامر وكذا
الوجود بالمعنى المصدري فان له حصصا فقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة
الى حصصه وما ذكره المعترض من انهم لم يريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكلي لحصصه
في نفس الامر او حصة ليس فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شيء لما يكون فيها لو ارادوا
انه على تقدير تحقق الحصة يكون الكلي نوعا كما اذا قلت الانسان نوع الانسان
له راسان لم يرد بذلك انه نوع في نفس الامر بل اريد انه لو تحقق ذلك
المعتبر كان الانسان نوعا فان فردية الحصة للكلي انما يكون على تقدير تحققها
ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر ثم قال فان قلت اذا لم
يكن الوجود الى موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها وفي لم يكن بين الامر
الموجود او ما لم يكن كذلك كان معدوما لا يقال على ما ذكرتم انه لا يصدق الموجود
على الماهية لا يصدق حمل العوارض ايجابا يقتضي قيام مبدا المحمول بالموضوع لانا نقول
لا نم ذلك بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود في نفس
عالمه بذاته او سبح لهذا زيادة تحقيق اوليس فيه نظر لان نفي وجود الحصص في
نفس الامر مكابرة صريحة فان الحصص بعض موضوعات في القضية الموجبة الصادقة
وموضوع القضية الصادقة الموجبة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء
كيف وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون
الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو وجود تلك الحصص في
نفس الامر تصريح انه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس

نوعا

نوعا كما في الكليات الفرضية فما بالهم حكموا بانه نوع لها على ما فرض من واقع وانما حكموا بمثل هذا
في الكليات الفرضية على انه هذا انما يرفع البعد عن احكامهم اذ قد يجري هذا الاحتمال في
جميع الاحكام كالعكوس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس والفصل للامور الاعتبارية
الانتزاعية كثيرا كالاضافات وغيرها نحو لكم المنفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية
فالفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالوجود تحكم ثم لا يخفى انه اذا عرف الامكان بانه ضرورة محوجة
الى السبب كان سماله وان عرف بسلب الضرورة كان من حدالمع ان الامكان ايضا من
الامور الانتزاعية . وايجاد مفهوم نقيضه ذكرت في حاشيتي ان نقيض الوجود
هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم
فالمراد بالوجود العدم ههنا هو الموجود والمعدوم اذ المعدوم بمعنى اللاموجود وهو نقيض
الموجود وهذا مما يعين ان المراد بالامور العامة المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح
الحاشية واعترض عليه بانه ان اراد ان اللاوجود صادق عليه فهو ممنوع اذ معناه بالفارسية
نابودن وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة او ان قد حمل ان رفع المعتبر في
النقيض هو المعنى المصدري وهذا عجب ممن شم رائحة الصناعة اذ على هذا التقدير
يبطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقائض مثل كون نقيض الاعم اخص
والمتباينين متباينان تباينا جزئيا لا تباينا كليا قالوا لانه قد يكون بين نقيضي
المتباينين عموم من وجه اذ بين نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان والانسان
تباين كلي مع ان بين نقيضيهما وهو الحيوان واللاانسان عموم من وجه لصدقهما على الفرس
مثلا ولو كان معنى اللاانسان عدم الانسان كما حسبه كان بينه وبين الحيوان
مباينة كلية اذ عدم الانسان بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا

وكذا لا يصدق على هذا التقدير نقيض الاخص على عين الاعم مثل اللاانسان على نقيض الحيوان
ولا العكس بل على هذا التقدير يكون بين جميع النقايض تباين كلي اذ لا يصدق
عدم الضاحك مثلا وعدم الانسان بمعنى نابودن ضاحك ونابودن انسان
على امر واحد اصلا وقس على ذلك امره بل المراد ههنا هو المعنى الاشتقاقي اعني
ناليس لك الشيء كما يدل عليه عبارتهم   هذا الدليل يدل على انه من الرفع للوجود
وجود آخر قيل م اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء
واما ان هذا الحمل صادق الوجود زايد على كل ما يحمل عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له
وجود آخر فلا دلالة على ذلك كما لا يخفى اقول المشترك غير المشترك فيه فيلزم انه
يكون للموجود وجود آخر والحاصل ان الدليل لو دل على اشتراك الوجود بين جميع
ما يتردد في وجوده ومن جملته الوجود نفسه فيلزم ان يكون الوجود المشترك غير المشترك
فيه فيكون له وجود آخر هذا التوجيه الايراد فتح يندفع عنه ما اورد عليه وقد نقحناه ههنا
الموجز في حواشينا فان اردت تحقيق الحال بالحواشي بعد تجريد النفس عن العوائق
والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات قيل فيه بحث لجواز
ان يقع التردد في المعدومات سيما اذا اعتقد وجودها كما ذهب اليه جميع
من المتكلمين ونحوه من توابع المشائين على من يزعم من كون الموجود معقولا
ثانيا انه لا يقع التردد فيه اقول قد اخذ ذلك من الحواشي ولم ينقل الحد
بتمامه او ذكر هناك ان الكلام في الوجود المطلق والمعقولات الثانية
موجودة بهذا المعنى ولعله انما تركه لاعتقاده ان الموجود ليس موجودا اصلا
لا ذهنا ولا خارجا فان قلت هذا الدليل منقوض بانا اذا راينا شبحا من بعيد

دانه

فعليك

وادركناه

وادركناه بالوجه الجزئي جزمنا بانه هذا المتحيز المخصوص المعين وانما ترددنا في انه شجر
او فرس او غيرهما من الاجسام فيلزم بمقتضى هذا الدليل ان يكون هذا المتحيز المدرك
بالوجه الجزئي مشتركا منهما مع انه جزئي حقيقي لا اشتراك فيه اصلا قلت التردد المستدل
به مبني على ان العلة امر كلي قابل للاشتراك فوجودها لا يكون امرا شخصيا كان وجود
الامر الكلي لا يكون جزئيا حقيقة بخلاف صورة النقض فان التردد هناك بغير على
شبه فالتردد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اي فرد يصدق
وفي صورة النقض في ان هذا الفرد في اي مفهوم يندرج والامر فيه عكس ما في الاول
وانه ربما نتردد في كون هذا الشبح زيدا او عمروا او غيرهما من الجزئيات والجواب
ان التردد هناك ليس مبنيا على تجويز الاشتراك ايضا والكلية تجويز الاشتراك
لا مجرد التردد وليس منشأ تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد التردد كما في ان البيضات
المتشابهة بعيرها فانه مع كونه مدركا بالوجه الجزئي قد اشتبه بغيره فيقع التردد في
ان هذه البيضة المشاهدة الآن هل هي تلك البيضة المشاهدة قبل ذلك بيوم
او تلك البيضة المشاهدة قبل ذي بيومين او غيرهما فان ذلك تردد من على
الاشتباه لا على تجويز الاشتراك فان قلت ليس في صورة الدليل الخصوص التردد
بما ذكرت والا يندفع النقض بذلك قلت المراد بالتردد في الخصوصيات
التردد فيها على سبيل البدل لا الاجتماع معا اذ كما يجوز عند العقل ان يكون علته
ممكنا او واجبا يجوز ان يكون علة الواجب والممكن بان يكون علة الواجب بشرط
امر ممكن وكما يجوز ان يكون جوهرا او عرضا يجوز ان يكون جوهرا بشرط عرض او
بالعكس فتامل   لا دخل له في الاستدلال قيل لو كان مفهوم العدم متعددا

لصح الانحصار بلا ريبة لان كل عدم في رفع وجود خاص وانحصار الشيء بين وجود الخاص
ورفعه ضروري واما قوله لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فهو لا يقتضي الخلوص
الوجود الخاص ورفعه كما لا يذهب على ذي مسكة هذا الكلام صاحب القيل وهو ما ذكره
الاستاد العلامة قدس سره في حواشيه وقد ذكرت في حاشيتي انه لو قيل ان هذا
الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا المقام لان الغرض ههنا حصره في الوجود ورفع
الوجود بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى فالجواب
فالجواب انه تقرير آخر فلا بد في اثبات هذا المطلوب من اخذ مقدمة اخرى اما وجه
العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود
الخاص فلا استدراك في اخذ المقدمة الاول لانكم اخذتم المقدمة اخرى مكانها
واعترض عليها بانا لا نسلم ان الغرض هو الحصر المذكور كيف والكلام على تقدير كون الوجود
والعدم مشتركين بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد
معانيه قطعا ولا يجوز استعمال شيء منهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد
بالعدم جميع معانيه وليت شعري بان اي امر دعاه على تقدير انه يكون
كل منهما مشتركا لفظيا الى ان حكم بان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود
احدها وحكم بان ذلك غير خفي مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى اقول الحصر
الذي تمسك المستدل به هو الحصر الذي احد طرفيه ان يكون الشيء معدوما ليس له
وجود البتة كما ذكره الشارح في حاشية الشرح وهو المتبادر في مواضع استعمال
ذلك الحصر ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في العقول وان المنازع مكابر
مقتضى عقله والكلام في رد الاشتراك اللفظي وليس مبنيا عليه حتى يستقيم

التعجب

التعجب الذي اشار بقوله كيف والكلام على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي فانه
ابطال الشيء لا يكون مبنيا عليه بل هو على الواقع ونفس الامر وحاصل الدليل اما بحصر
معقبا احد طرفيه يقابل الوجودات كلها وانكار ذلك مكابرة وليس للخصم ان يقول
لا يصح على هذا التقدير الاشتراك اللفظي فان ذلك لا يجديه كما لا يخفى ولا ان يقول
هذا غير واقع لانه مكابرة فيتم الاستدلال وليت شعري ان اي امر دعاه الى ان
حكم بان ابطال الاشتراك اللفظي ينبغي ان يكون على تقدير الاشتراك اللفظي حتى يحكم بان
المراد بالعدم على ما ذكره جميع معانيه بان ذلك في غاية الخفاء مع انه لا يخفى انه ما ذكره
من قبيل المنع على التقدير وهو غير نافع كما تقرر في موضعه اذا وجد زيد
بوجود آخر او عدم بعدم آخر فيه قيل غير مسلم لانه يزيد اصلا كلا التقديرين لا يخلو
عن الوجود الخاص ورفعه حسبما حققناه آنفا اقول الشارح حمل العدم على المعنى
المتبادر المعاند لجميع الموجودات واعتبر اختصاصه بالاضافة الى الماهية كالوجود وقد
صرح بذلك في الحاشية فيه يسقط ما ذكره لان التناقض لا يتحقق الا بين
مفهومين او ردت عليه ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل من نقيضه
فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيض الآخر يستلزم كون الآخر
نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود
وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما توهم لان تصور الثاني موقوف على
تصور العدم بخلاف الوجود وجه التفصي عنه ان يقال العدم اذا كان بمعنى
سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له لانه في قوة
السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضها لهذا الاعتبار

هو الوجود الذي في قوة الموجبة وان اريد بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة
السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار وهو عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة
المحمول هو ذلك الوجود الذي هو في قوة الموجبة واعترض عليه بان قوله فليس عدم العدم نقيضا
له لانه في قوة السالبة السالبة المحمول غير مسلم فانه على فرضه في قوة رفع القضية السالبة
كقولك ليس الانسان بحيوان اذ فرض الوجود في قوة الموجبة وحكم بان العدم نقيضه
فيكون في قوة السالبة واذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع الموجبة
السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السائل لو وضع موضع العدم الرفع الوجود ويقول له نقيضان
الوجود ورفع رفعه لا يتمشى في الجواب ما ذكره وايضا اذا جرى الدليل في القضايا بان
يقول السالبة نقيض الموجبة لانه رفعه ورفع كل شئ نقيضه فيكون الموجبة نقيض
السالبة لان كون احد الشيئين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم سلب السالبة
ايضا نقيضها لانه رفعها فقد ثبت له نقيضان الموجبة وسلب السالبة وليس الثاني
هو الاول بعينه لان تصور الثاني موقوف على تصور السلب بخلاف الاول لا يندفع عنه
السؤال بمثل ما ذكره فالتحقيق في هذا النقض معقود فالجواب الشافي يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان نقيض الشئ لما كان مغايرا فيه كان الشئ مرفوعا به فلا محالة يكون احدهما رفعا
للآخر ويكون الآخر مرفوعا به مثل ان يكون السالبة رفعا للموجبة والموجبة مرفوعا بها ولما
امتنع ان يكون الشئ رفعا لرفع نفسه لا يكون الموجبة رفعا للسالبة فلا يكون نقيضا لها
بهذا المعنى لكن لما كان نقيض السالبة اعني رفعها لازما للموجبة اطلق اسم نقيض السالبة
عليها اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح به شارح الرسالة الشمسية
وغيره اذا تمهد هذا ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين ضرورة ان رفع المفهوم

الواحد واحد وان قول المورد كون احد الطرفين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له
ممنوع اذ نقيض الشئ على ما يخرج من التعريف رفعه ومن الممتنع ان يكون كل من الشيئين رفعا للآخر
نعم قد يطلق النقيض على المرفوع توسعا وليس الكلام في ذلك انما الكلام فيما هو النقيض حقيقة
اقول لا يخفى ان الايراد الذي ذكره نقض اجمالي وما ذكره في الجواب نقض تفصيلي المقدمات
النقض الاجمالي ومقابلته بالمنع غير موجه ثم ما اعتبره من القضية السالبة للسالبة وسماه رفع
السالبة غير مستقيم لان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب فيها اذا اعتبر لها تحقق في نفس
الامر او ما يجري مجراه من الصدق وح يكون رفعها رفعا لتحققها وصدقها ولا يمكن ايراد
السلب الرابطي على السلب الرابطي الذي هو معنى الصيغة السالبة من غير تأويل حتى يتحصل قضية
سالبة السلب كما يحكم كما يشهد الفطرة السليمة ولذلك جعل القوم مورد السلب هو
النسبة الثبوتية كيف ولو جاز ذلك لبطل احكام القضايا من التناقض والعكوس
وغيرهما اذ ح يكون السالبتان متناقضتين مع ان القوم فسروا التناقض باختلاف
القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى ولما
قال بعضهم نقيض كل شئ رفعه ثم ما لا يقول عليه والعبارة الصحيحة رفع كل شئ
نقيضه كما ذكره الاستاذ المحقق قدس سره في حواشي المختصر لا يقال على هذا يكون سالبة
السلب نقيض السالبة لانها رفعها لانا نقول الكلام في انه لا يتصور ايراد السلب الرابطي على
السالبة فلا يتحقق هذا المعنى في العقل حتى يكون نقيضا لها وايضا ح يكون الموجبة ايضا
نقيضا للسالبة فيتحقق لها نقيضان فعلم ان التناقض يفسر بالاختلاف المذكور وهو ما
اطبق عليه القوم وكيف يكون الشئ نقيضا لآخر ولا يكون الآخر نقيضا له مع ان
التناقض من النسب المتكررة كما لا يخفى على احد والمعترض مع انه اثبت التناقض

المغبوبين م

حيث قال ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين واراد بهما الشيء ورفعه منع ان يكون احد
المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضه وهذا تناقض صريح كما لا يخفى وقد وقع
عن شارح الشمسية مثل هذا فانه في اثناء بيان قوله نقيض كل شيء رفعه قال وكذلك
دوام الايجاب وقد تبين ان المناقضة تكون من الجانبين فدوام الايجاب يكون
مناقضا لرفع دوام الايجاب بل نقول المراد الشيء ههنا بان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين وذلك يستلزم كون كل من المفهومين نقيضا للآخر فلا يمكن حمل
كلام على ما ذكره المعترض من ان الرفع نقيض الاثبات والاثبات نقيضه وذلك
ظ وايضا يكون مبتدأ نقيض السالبة التي هي سلب السلب الكلي كقولك ليس لا شيء
من الانسان بحيوان هو السلب الكلي اعني لا شيء من الانسان بحيوان فيقول لا شيء
سور سلب الكلي فليس لا شيء ليس سور السلب الكلي وهو ظاهر ولا سور سلب الجزئي لانه لا يدل
على سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع لا يقال انه سور السلب الجزئي لانه يدل على
سلب السلب عن بعض افراد الموضوع لانا نقول ح يصير السلب محمولا في القضية فلا يكون
نقيضا للقضية الاولى لاختلاف المحمول وايضا ح ينعكس السالبة الجزئية كنفسها من
غير اشتراط كونها احدى الخاصتين لان قولك ليس لا شيء من الانسان بحيوان يستلزم
قولك ليس لا شيء من الحيوان انسان وايضا يلزم انتاج السالبة في صغرى الشكل
الاول كقولك ليس لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان ~~فليس~~ شيء جسم
فليس لا شيء من الانسان وايضا يبطل ما اجمعوا عليه من عدم انتاج السالبتين في
شيء من الاقيسة وعدم انتاج الموجبتين في الكيف في الشكل الثاني الى
غير ذلك من المفاسد لا يقال الايجاب في صغرى هذا الشكل شرط الكلية الحكم بالانتاج

لانا نقول

لانا نقول لو كان سالبة السلب مقصورا لكان انتاج في صغرى هذا الشكل كليا وكذا
ما فوقها كسالبة سلب السلب اعني المراتب التي يكون عدد السلب فيها شفعا دون مراتب بالوتر
فلا يكون ح ايجاب الصغرى شرطا لكلية الانتاج بل احد الامرين اما الايجاب او سالبة السلب
التي يكون عدد السلب فيها شفعا فليتدارك وايضا يلزم ان يكون صدق السالبة مقتضيا
لوجود الموضوع فان السالبة تسلب على فرض تحققها انما يصدق لوجود الموضوع اذ لو لم
يوجد موضوعها صدق السالبة فلم يصدق سلب السالبة فعلم انه لا يجري الدليل في القضايا
لانه مبناه على سلب السالبة وقد عرفت بطلانه وما ذكره من امتناع كون الشيء
رفعا لرفع نفسه مم اذ عدم عدم العدم رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم وما حسبه من
انه اذا وضع موضع العدم رفع الوجود لا يتمشى الجواب الذي ذكرته منع ان الجواب
نحو ما هو الجواب عن العدم بعينه بل لا فرق بين العدم ورفع الوجود الا في اللفظ
والمراد بالعدم ههنا هو رفع الوجود كما ان العدم هو السلب والوجود مقدر
بالقرينة وما نقله عن شارح الشمسية لا يقيل عليه وكيف يقال ذلك بعد تفسير القوم
التناقض باختلاف المقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى وتحقق هذا الاختلاف
انما هو بين الموجبة والسالبة التي هي نقيضها دون القضية التي اخترعها وسماها سالبة
السلب على تقدير تسليم انه يمكن تحقق تلك القضية في العقل هذا وقد صرح القوم
حتى شارح الشمسية نفسه في بحث نسب الكليات بان الامر الوجودي نقيض الرفع حيث
قالوا الامران اللذان بينهما عموم من وجه ليس بين نقيضيهما عموم اصلا اي مطلقا ومن وجه
لان هذا العموم اي العموم من وجه متحقق بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص وليس
بين نقيضيهما عموم لا مطلقا ولا من وجه اما انه لا يكون بين نقيضيهما عموم مطلقا فلتباين الكلي

بين نقيض الاعم وبين الاخص فقد جعلوا عين الاخص نقيضا لنقيض الاخص وكم من مثله

لا نم ان مفهوم العدم واحد اوردت عليه في حاشيتي انه قد استدل الخصم

على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور وكان ينبغي ان ينقله ويورد

عليه المنع ان قيل المنع والا فيقدم ثم نبهت على هذا المطلوب بانه لو كان للسلب خصوصية

سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية

سلب اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون لنقيض مفهومهما وذلك مما يرفع التناقض

بينهما ثم قلت وهناك نظر دقيق وهو انه يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق

امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى شئ آخر بل نقيضه سلب

الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فمم والدليل لا ينطبق عليه

لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الموجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد

السلوب بذواتها بل بالوجودات المضاف هي اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة

الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب المهية في ذاتها من دون

اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب اذا اضيف الى مفهوم اضيف

فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول

هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم ح من تعدد العدم تمايز السلوب

بذواتها بل بالموجودات التي هي مضاف اليها واعترض عليه اما اولا فبانه تجويز العقل

خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو

سلب له مم وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية لازما بين الثبوت السلب

وتصورها لازما لتصوره ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى

خلو الواقع عن النقيضين هو ان يكذب فيه احدهما ويكذب فيه الآخر وهذا مخصوص

بالقضايا واما المفرد ونقيضه الذي كلا منافيه كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد

بخلو الواقع عنهما بهذا المعنى او المفردات لا توصف بالصدق والكذب فان اراد

بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من بيانه ليبين حال البين واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله

لا معنى لسلب المهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب المهية ولم يقصد بذلك سلب

وجودها بوجه من الوجوه التي ذكرها يرد عليه ان ليس الكلام في ذلك بل في اضافة

السلب الى المهية وان اراد مفهوم السلب اذا اضيف الى المهية ويقال مثلا سلب

السواد لم يكن لذلك المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود ويقال

سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه

ان السلب اذا اضيف الى مفهوم كان حصل مفهوم هو في غاية البعد عنه اذ ذلك

من البين انه على تقدير ان يكون الخصوصية لازما بين الثبوت يجوز امتناع

خلو الواقع عنهما لمفهوميهما مع الخصوصية اللازمة لا لنفس مفهوميهما مع قطع النظر

عن الخصوصية اللازمة فيكون مفهوم العدم المقابل للوجود في نفسه امرا واحدا

او لو كان في نفسه متعددا لم يمنع العقل بمجرد ملاحظته وملاحظة ما هو سلب له

عن تجويز خلو الواقع عنهما وعبارتي تنادي على ذلك حيث قلت فان امتنع ذلك

فلا يكون لنفس مفهوميهما فسقط الايراد الاول وظاهر ان المراد من خلو الواقع

عنهما خلوه عن النقيضين المتبين بهما في قولنا فان خلو الواقع عن المفردات يرجع

الى خلوه عن القضايا مثلا امتناع خلو الواقع عن الوجود والعدم معناه انه يمتنع

ان يكون شئ لا يصدق حمل الوجود عليه ولا سلبه حتى يكذب انه موجود وانه ليس بموجود

فخلو الواقع عنهما اى عن تحقق الواسطة واستعمال الواسطة اثباتا ونفيا في المفردات باعتبار
القضايا التي هي محمولاتها شايع ذايع كقولك لا واسطة بين الوجود والعدم ولا شك
ان الواسطة بين الشيئين يستلزم خلو الواقع عنهما فسقط الايراد الثاني واما الايراد
الثالث فانما هو على السوال الذي صدرته بلا يقال واجيب عنه بقولي ثبت انه كذلك
بنفيها على فساده فلا وجه له اصلا ثم لا يخفى ما في كلامه من المناقشة لا نسلم الاشتراك
في مطلق السلب قبل منع اشتراك السلب خروج عن الانصاف اذ لو كان الوجود
نفس الماهية لكان العدم رفعها اى نفيها فيكون عدم كل ماهية في معنى كلمة النفي مضافا اليها
كاللانسان واللافرس فلا محالة يكون معنى تلك الكلمة مشتركا بين العدمات ولهذا
استدل المصنف بوحدة العدم على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك
العدمات في معنى كلمة النفي اتحاد مفهوم الوجود وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا
للوجود وهو ممنوع بل نقيضه هو المقيد لا المطلق المشترك اقول لا يخفى على الفطن انه
لا فرق بين ما ذكره وبين ان يقال وجود كل ماهية معنى كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك
ان من يمنع اتحاد مفهوم الوجود يمنع اتحاد مفهوم معنى كلمة لا ايضا او كما يجري الاشتراك
اللفظي في الاسم يجري في الحرف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس
المهية يكون العدم رفعها اى نفيها لا دخل له في التوقف اصلا فالانصاف ان ما ذكره
خروج عن الانصاف واما ما ذكره من الاولى فهو بعينه النظر الدقيق الذي نقلناه عن حاشيته
في الحاشية السابقة وكان الاولى ان يدعه وصاحبه والمقصود انه لا يلزم
مما اوردت عليه في حاشيتي ان الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكر
من شمول القسم للاقسام كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله الافراد الممكن اذ

ليس مطلوبا كيف وهو يصدق عليه اصلا فان وجه السوال بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا
معنويا بالنسبة الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم ينقسم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا لا يصلح هذا توجيها
لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد القيد القسم اى الممكن بل هي مضافة
الى افراد قيد القسم فلا يدخل في هذا الايراد لمقدمة القايلة بان المقسم لا يلزم شموله
لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم ثم هي شبهة شاعت لما
ولا يصح حمل كلام الشارح عليها الا بتكليف تام وهو ان يجعل الاعم بمعنى الاعم بحسب
التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى قيد القسم اعم من المقسم بحسب التحقق ولا يلزم اشتراك
الوجود بين وجوداتها وهو مع ذلك منه في غاية وهي ان ينضم الى التقسيمين
سلوكا لمسلك الاكتفاء الشايع في الكلام والعربية عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان
تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى على من له ادنى تامل
ولا يرتاب انه يجوز حمل الجواب الثاني لا ان الثاني مبني على القسمة الاولية كما هو
المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات البعيدة غير الطبايع المستقيمة
في مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي
بسبب مزاحمتها العقل في الجزم بما نبه عليه فانقض هذا المقام فربما زال فيه الاقدام
واعترض عليه بانا لا نسلم ان الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات بل الغرض اشتراكه
بين جميع الموجودات كما صرح به الشارح بقوله واستدل على ان الوجود بمفهوم واحد
مشترك بين جميع الموجودات وكيف يكون الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات
وقول المصنف وتردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطي

الاشتراك منها بل يعطي الاشتراك بين الموجودات ولا نم ان شمول المقسم للاقسام
كاف في اثباته للاحتمال الذي ابديناه في حواشينا القديمة والما ادعي هذا القائل
في فاتحة هذه الحاشية وقد اورده ههنا في توجيه السؤال ولا نم انه هذا الا تصحيح توجيها
كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل الدعوى والاشتراك الوجود بين الموجودات
وقد صرح ههنا بانه هو الوجود افراد الممكن قيد القسم ومن البين ان افراد الممكن لا
يحمل على الوجود مواطاة فاذا حكم لجواز عموم قيد القسم الذي هو افراد الممكن من المقسم
الذي هو الوجود لا يستقيم حمله على العموم بحيث الحمل مواطاة فكما حكم اولا باشتراك
الوجود بين الموجودات ولم يرد اشتراكه بينها بحيث الحمل مواطاة حكم ههنا
بجواز عموم قيد القسم من المقسم ولم يرد اشتراكه بحيث الحمل المذكور ولا يتاتى
ذلك صحة تشبيهه بمثال الحيوان والابيض كما لا يخفى اقول عبارة الشارح ههنا
صريحة في خلاف ما ذكره المعترض فانه صرح بانا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض فجعل الاقسام هي الوجودات صريحة
ومثل في السؤال عموم قيد القسم بتقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض وهو
مع قطع النظر عن ذلك فالتقسيم انما يكون الى امور يصدق المقسم عليها ويحمل
عليها مواطاة اذ لو قسم سواد الجسم وسواد الثوب او اردت بالسواد الاسود ومن
ههنا يتفطن ان قول المصنف والشارح باشتراك الوجود بين الموجودات محمول على
اشتراكه بين وجوداتها عند الشارح لانه لم يجعل الوجود ههنا بمعنى الوجود كما هو
المحقق وكيف لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام كما هو المشهور والاحتمال
الذي ابداه في الحاشية القديمة قد دفعنا في الحاشية القديمة كما نقله وجعل المقسم

الوجود

الوجود والاقسام نفس الواجب والممكن وجعل افراد الممكن قيد القسم مما لا يخفى سماجته
اذ حينئذ يكون التقسيم اولا للوجود الى اقسام لا يصدق عليها اسم المقسم اعني نفس
الواجب والممكن وهو باطل اذ المقسم معتبر في الاقسام كما مر وثانيا للممكن الى الجوهر والعرض
والحكم بان الجوهر والعرض اعم من الوجود الذي هو المقسم مع عدم صدقهما عليه مواطاة
ومن المعلوم ان المعتبر الشائع في المفردات هو العموم بحيث الصدق لا بحيث التحقق فيكون
نظم الكلام مولفا من تقسيم لا يصدق المقسم على اقسامه وتصديق يصدق المقسم
وتقسيم يصدق المقسم على اقسامه والحكم بان اقسام المقسم الثاني اعم من المقسم
الاول مع عدم صدقهما عليه اصلا لا يخفى شناعته   فلان المركب لا بد من
الانتهاء الى البسيط اوردت عليه في حاشيتي انه على تقدير كونها اجزاء عقلية
ولم يعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط وان المركب منها حقيقة منتف
ذهنا وخارجا اذ معنى المركب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء
فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند
حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية واعترض عليه بان التركيب من دون
نحو من انحاء الوجود ممتنع فما يكون منتفيا ذهنا وخارجا لا يكون مركبا
قطعا واذا لم يكن مركبا لم يكن عدم انتهائه الى البسيط نقضا على من يدعي
لزوم انتهاء المركب اليه فلا يعقل اقول التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما
ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة
والثاني يكون تحليليا محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون
وقابض البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحيث اصطلاحهم

داخل في المركب العقلي وانه لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن فلا لم
ما ادعى من نفي كونه جزءا عقليا ومنشاء الاعراض العقول غير هذا القسم من المركب
الذهني الذي مرجعه الى صنعة التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل في المركب العقلي
ان البسيط مبدا المركب ذكرت في الحواشي انه لما تقرر انه يجب كون البسيط
الحقيقي مبدا المركب مطلق الى ان يقوم عليه البرهان فانه القدر الضروري هو ان المركب
لابد من اجزاء مقدم هو ليها واما انتهاؤها الى البسيط مركب فليس هنا بنفسه والكثرة
لابد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها على احاد اخر وهكذا
مثلا الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد
مشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا لجواز ان يكون كل من تلك الاحاد ايضا مشتملا
على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك
ببرهان التطبيق واعترض عليه بان تحرير هذا البرهان هو ان المركب لابد له من اجزاء
فان كان يشتمل شئ منها بسيطا فهو المطلوب والا كانت له اجزاء غير متناهية كل
واحد من اجزاء مركبة وحينئذ لو لوحظ تلك الاجزاء باسرها مجملة ونذكر ان حصول
كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر وهكذا الحكم حكم الاول فمن البين
تحصيل واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر من تركيبه يجزم العقل بامتناع حصولها
مطلقا نعم اذا اشتمل على جزء مركب معين منها قيل هو مركب معين آخر واورد الى
غير جزء هذا المركب الاخر قيل هو مركب معين ثالث وهكذا ولو كانت الاجزاء
غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها بهذا الوجه ولم يظهر الخلف عنده ولم
يحكم باستحالة بهذا الطريق وهذا البرهان اشد واظهر من برهان التطبيق

كما لا يخفى

كما لا يخفى على الواقف بها فلا يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال بهذا اقول ما سماه
برهانا وجعله اظهر من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة لابد ان اراد بقوله اذا لاحظ
العقل مجملا ان هذا الحكم بديهي فمم وكيف يسمع دعوى البداهة في مثل هذا المقام
على انه ح لا يكون برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور بديهي وانما يتوقف على تصور الاجزاء
الغير المتناهية مجملا وان اراد الاستدلال عليه بان توقف كل واحد منها على واحد اخر
الى غير النهاية يستلزم امتناعه فهو اول المسئلة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى
ان الحكماء قالوا بترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدا كالصور
المتعاقبة على هيولى العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلايل مبسوطة
فكيف يدعى البداهة فيه على انه يرجع الى دعوى البداهة في نفس البداهة فلا يكون
برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال به اولى من برهان التطبيق وان اراد المطلب
بكيفية حصوله فليس من وظيفة المعلل ان اقتضى النفسية والعرض
ح قلت عليه في الحواشي لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي الغير بالنسبة الى بعض
الماهيات الجزئية بالنسبة الى بعض آخر والعرض بالنسبة الى آخر فليس واحدا
حقيقيا لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة والجواب انه هذا على تقدير
التواطؤ غير جائز لان المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه يكون
ح اولى النسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطيا بعينه واعترض عليه بانا
لا نسلم ان المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية اذ لو كان كذلك لم يكن شئ
من الذاتيات متواطيا اذ الجنس عرضي للفصل والنوع والفصل للحصة
اقول اما ان الاختلاف بالذاتية والعرضية يوجب التشكيك فنوضح

بين كتب القوم كثيرة في مختصر ابن الحاجب وغيره مما يشهد به الفطرة لانه الذاتي بالقياس
الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس الى ما هو عرضي له بداهة واما ان الجنس
عرضي للفصل والنوع والفصل للجنس فلا يقتضي اشتراك التواطؤ اذ المعتبر في التوا
طؤ ~~انما المعتبر~~ عدم الاختلاف في الافراد الشخصية والنوعية فلا محذور لان في
يكون متواطيا بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككا بالنظر الى مجموعهما قال الشيخ في فصل
من المقالة الثالثة من الفن السادس من منطق الشفاء حمل كون الزوايا مثل قائمتين
على متساوي الاضلاع بالعرض وذلك لانه متساوي الاضلاع لكنه قد يكون مثلثا
وقد يكون غير مثلث والمثلث ايضا قد يكون بتساوي الاضلاع وقد لا يكون
فاذا عرض لمتساوي الاضلاع ان كان مثلثا عرض له ان كان زواياه كقائمتين
وانه عرض له ان كان مربعا لم يكن ذلك عارضا له واما تساوي الزوايا القائمتين
فانه يقال على كل مثلث بالذات وعلى متساوي الاضلاع بالعرض لاجل ما يعرض له
ان كان مثلثا ولاجل عارض له بالجملة ومثل هذا الحمل قد يكون بتقدم وبتاخر مطلق
يختلف بالاستحقاق فلا يكون بالتواطؤ بل بالتشكيك اعني اذا قيل على
المثلث وعلى متساوي الاضلاع واما اذا قيل على اصناف المثلث فلا يكون بالتشكيك
بل يقال عليها جميعا في درجة واحدة ثم قال ولكن لقائل ان يقول ان مساواة
زوايا المثلث لقائمتين يصح على المثلث المطلق وعلى قائم الزاوية بالتشكيك
ليس بالتواطؤ اذ قد يقع بتقدم وتاخر فلم احتجت الى ان تجعل المتساوي
الاضلاع متساوي اضلاع مطلق لا مثلثا متساوي الاضلاع فاقول انه ليس
كذلك وذلك لان التقدم والتاخر في التشكيك انما يعتبر في امور مختلفة

ليس

ليس يحمل بعضها على بعض بالذات بل في ذواتها متباينة الحدود واما ما كان يتقدم بامر اعم
فذلك يتقدم بحسب العموم واما في الوجود فالمثلث الموجود هو اما نفس المتساوي
الاضلاع او نفس قائم الزاوية او غير ذلك وقولنا كل مثلث فانما نعني بذلك
هذه المثلثات والحمل في القضايا عليها وليست في ذواتها ذوات متباينة العموم
للمثلث الموجود بل هي في ذاتها وحقيقتها مثلثات فكيف يجعل المثلث شيئا
وهذه الاشياء اشياء متباينة العموم خارجة عنه وقال في الطبيعيات في فصل
نسبة الحركة الى المقولات لا يبعد ان يكون الكمال والعقل وان كان في وقوعهما على
الجوهر والنفس الباقية وقوعا بالتشكيك فانه وقوعهما على اصناف الحركة لا يكون
بالتشكيك الصريح فلا يبعد ان يكون الكمال وان كان مشككا بالقياس الى اشياء
اخرى متواطيا بالقياس الى هذه ثم ههنا الطبقة وهو انه ينكر تصادق الطبايع بعضها
على بعض كما صرح به في حاشيته التي سماها الحاشية القديمة وفي هذه الحاشية ايضا
في بحث تعريف المشتق حيث قال لانه ما صدق عليه الحساس هو هنا الحيوان
الشخصي كما مر وقد نبهنه مرارا على تصادق الطبايع ولم يكن يرجع واما الآن فقد
رجع بما كنا نسعى ولله الحمد وانما يلزم ان لو كان متواطيا ذكرت في الحواشي
ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف عنه سواء كان متواطيا بالنسبة الى افراده او مشككا
فالحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود والنفس بالقياس الى آخر
والعرض بالقياس الى آخر اذ حينئذ يظهر الفرق بين صورتي التواطي والتشكيك
واعترض عليه بان اقتضاءه انما يكون بشرط حصوله في ضمن افراده وحصولها
في ضمنها يختلف بالاولية والاشدية والاقدمية كما حقق في موضعه وصرح به العلامة

المحقق في حواشيه على شرح المطالع في الجبل وفي اقتضاء الدخول ادانه ايضا انه يكون
كذلك بالنسبة الى الجميع ولا شك ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء
التام اذ لو لم يكن كذلك يجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجة فبعد تسليم الاقتضاء
الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام لا بد من وجوب الاستواء ولا يمكن حمل
كلام الشارح على تسليم الاقتضاء الناقص اذ المنع والتسليم يجب ان يرد الى مقدمات
الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء التام كما عرفت ولو تاملت ادنى تامل لتفطنت ان
ما ذكره المعترض من الاقتضاء بشرط حصوله في المهيات في حكم اقتضاء المهيات
والكلام بعد التنزل عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود فنقول   فان الوجود اذا
لم يكن متساوي الحصول في المهيات لزم خروجه عنها قبل هذه المقدمة ممنوعة
وانما يلزم خروج الوجود عن المهيات لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة لم يكن
متساوي الحصول فيها والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له حصول
في افراده بحسب نفس الامر لاتحاده معها فيه فلا يتصور اختلاف حصوله ولا تساوي
حصوله فيها بحسب نفس الامر بل التساوي والاختلاف هناك بوجه آخر سنحققه بخلاف
غير المحمول فان له حصولا في محله ويجوز ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه المذكورة في
التشكيك اقول قد ذكر فيما سماه الحاشية القديمة ان الحصول في المحمول بالمواطاة
يرجع الى حصول مبدا الاشتقاق وما لم يكن للذاتيات حصول في افرادها
لا بحسب ذواتها ولا بحسب مباديها لم يتصف باختلاف الحصول فاوردت عليه
في تحريرات الحواشي ان ذلك يقتضي ان لا يتصف بتساوي الحصول لانتفاء
الحصول فيلزم ان لا يكون الذاتي متواطيا ايضا اذ كما ان في المشكك اختلاف

الحصول

الحصول قد اعتبر في المتواطي استواء الحصول بحسب الحصول لا يكون اختلاف الحصول في
تساوي الحصول وايضا فقد ذهب الى ان الوجود لا حصول في المهيات اصلا اصلا
كما سبق منه فيلزم ان لا يكون مشككا فغير الكلام الى نمط آخر ستذكره وذكر هناك
ان المراد باستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما
في الذاتيات وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطية
وانت وكل من سلم فطرته تعلمان سماجة هذا الكلام فان اطلاق التساوي على هذا المعنى
غير متعارف اصلا ثم لا يخفى ان الشارح ادعى ان الدليل الدال على خروج المشكك
يدل بعينه على خروج الغير المحمول اذا كان متفاوت الحصول واشار بذلك الى ما
ستنقله من ان اقوى ما ذكروه انه اذا اختلف المهية او الذاتي في الجزئيات
لم يكن مهياتها واحدة فان ذلك جار في المهيات المختلفة الحصول سواء كانت
محمولة او غير محمولة ولا شك ان ما ذكره هذا القائل على تقدير استقامته لا يدفع
هذا الدليل   واقوى ما ذكروه فيه قلت في الحواشي التشكيك اما بالاولوية
او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين في
الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له وورد به عدم الاختلاف بالاولوية
والاقدمية فان هذا الشيء ضروري بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة
والنقصان ولهذا ذهب بعض الحكماء الى قبول الذاتيات الاختلاف فيهما
فيحتاج الى الدليل ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى النسبة الى
بعض ما هو يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف الآخر
ولا يجري مثل ذلك في الذاتيات وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء

الاخرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شئ ليس في الاضعف والانقص
اولا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشئ معتبرا في الماهية
اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء
الماهية بانتفاء جزء منها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج
وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقص العارض لا يتأتى فيهما ايضا اذ فيه على التقدير
الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض
معين كالسواد مثلا فلا يتحقق ذلك الا بان يقوم احدهما سواد اشد
وبالاخر سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس الماهية
او في اجزائها لزم التشكيك في الذاتيات وان كان في امر عارض لهما لم يكن
التفاوت بين الشيئين في السواد فيما يوضحه وهو خلاف المفروض على
ما ينقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السوادات اما ان تتحد
في نفس الماهية او تختلف فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات
كما قررتم والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كونه
اشد من الاخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا تقاس بعضها الى بعض
بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت الفردان
المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل
الممنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى نوعيهما والمقول بالتشكيك
هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضهما كالاسود مثلا بالنسبة الى
الحبشي وذلك مفهوم واحد الى اخر ما ذكرته في الحاشية فليرجع اليها اراد

الاطلاع عليه قيل فيه بحث اذ استواء الذاتي الى افراده مم وحمل الكلام الا في انه يلزم استواء
نسبته اليها حتى يكون متواطيا اولا يلزم ذلك حتى جاز كونه مشككا ولو سلم استواء النسبة
اليه لكفي ذلك في نفي جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف
النسب والنسبة اليه خص ابنفي الاولين اقول قد عرفت ان المراد بالاستواء هو الاستواء
المستلزم لنفي الاقدمية والاولوية فبطلان التشكيك بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى
الدليل وما ذكره في صورة الدليل تنبيه اوالقرينة على هذا التخصيص سياق العبارة
فصل بين هذين القسمين والقسمين الاخرين واستدل على بطلان الاخرين دون
الاولين بل اقتصر فيهما على التنبيه المشتمل على تفصيل ما قد كتبت نبهت اولا على ذلك
في حاشية الحاشية ثم ادخلته في اصل الحاشية فكانه لم يطلع على ذلك ولم يلتفت
اليه ترويجا للاعتراض ثم قال صاحب القيل وايضا مع جريان التشكيك في الذاتيات
مم الا ترى انهم حكموا بان الشئ ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وما لم يصر انسانا
لم يصر زيدا ونختار ان الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر
في حصوله في افراده ولا نم انه لا يكون بينه وبين الاضعف حينئذ اختلاف
فان اختلاف المعتبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في الافراد كما
نقلنا عن العلامة المحقق الدواني وحاصل هنا لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومهما
واحدا لم يكن بينهما فرق ولا يلزم انه في الفرض على التقدير الاخير لا يلزم اختلاف
المفروض اذ الفرض ان الاختلاف في عارض معين هو المقول بالتشكيك
والتقدير الاخير ان يكون الزائد معتبرا فيه فلم يكن في نفسه اختلاف في كما في
الذاتي بعينه اقول معنى ما ذكره القوم ان الجنس العالي كالجوهر مثلا ما لم يتحصل لم يحصل

الاجناس التي تحته بان ينضم اليه فصول الجسم فيصير جسما لا تحصل جنسا متوسطا كالحيوان ثم
الجسم ما لم ينضم اليه فصول الجسم انه ولم يصر جيوانا لا تحصل به نوعا حقيقيا كالانسان
فالعلية انما هي للفصول المقومة للسافل المقسمة للعالي بالنسبة الى تحصل العالي وليس
تلك الفصول ذاتية لما هي محصلة له بل عرضية بالقياس اليها كما هو المشهور
بين اهل الصناعة فانها خاصة غير شاملة فليس ثبوت الذاتيات لما هي ذاتي له
معللا كيف وقد عدوا من خواص الذاتي انه لا يعلل سلمنا ان بعض الذاتيات
يعلل ببعض بمعنى ان ثبوت بعض الذاتيات للشيء علة لثبوت بعض آخر منها
لذلك الشيء وذلك يوجب التشكيك لان التقدم والتأخر في التشكيك انما يعتبر
في امور مختلفة متباينة لا يحمل بعضها على بعض لا في امور مختلفة بالعموم والخصوص كما
نص عليه الشيخ فيما نقلنا فيما سبق على ان ما ذكره من منع عدم جريان الدليل في
الذاتيات غير موجه لان دعوى جريان الدليل فيها نقض اجمالي والجواب عنه يمتنع عدم جريان
الدليل ومقابلة المنع بالمنع خارج عن آداب البحث لكن مثل ذلك شايع عنده واما ان جريانه
ان الاشد مشتمل على امر زايد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله فلا يجديه نفعا لانا
نتردد في الحاصل في ذلك الفرد غير مبدأ الاشتقاق سواء كان فردا منه او حصة
او مثل ذلك السواد الحاصل في الغير انما ان يكون مشتملا على امر لا يشتمل عليه سواد آخر
او دونه من السواد الى آخر الترديد وما ذكره من منع عدم جريان الدليل في الوجهين
على التقدير الاخير فقد ذكرناه بعينه في الحاشية ثم اوردنا ما هو التحقيق ولم ينقله
المعترض بتمامه واورد على هذا الايراد على ومثل ذلك ليس من دأب المحصلين
نعم ارادة بصورة المنع فيه زيادة للتعرض وهو غير موجه كما عرفت ثم نقل هذا المعترض

عن بعض الفضلاء انه قال في هذا المقام ان اختلاف الذاتي في افراده بحسب الشدة والضعف مثلا
لو اوجب تعددا في ذلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف هو الذاتي
لاوجب اختلاف العارض في افراده تعدده ايضا بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف
هو العارض فيلزم ان لا يكون ذلك العارض ايضا مشككا والتفرقة بان الاختلاف في
صورة الذاتي يكون مستندا اليه وفي صورة العارض يجوز استناده الى معروضه
تحكم محض والحل ان الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول كان الذاتي
جنسا لافراده والى المتشخصات ان كان نوعا او فصلا كما ان الاختلاف العوارض
بالتشكيك في افراده يستند الى ذوات معروضاتها لا الى انفسها واعترض عليه
بان حاصل الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا وفي بعضها ضعيفا
مثلا لم يكن معنى واحدا فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا مقولا
بالتشكيك عليهما بل يكون في كل منهما معنى آخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان العارض
شديدا في فرد وضعيفا في فرد آخر لم يكن معنى واحدا فيهما فلم يكن معنى واحدا مقولا
بالتشكيك عليهما وليس الكلام في سبب الاختلاف بكونه ذاتيا ولا اختلاف في
ان الاختلاف في بواسطة اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم لتعدده
بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة وعلى هذا الاجمال الماذكره اولا قد حمل كلام
هذا الفاضل على جريان النقض ولا دلالة لكلامه على ذلك بل هو تقرير للنقض اجمالي
وتقريبه والحل المذكور في كلامه حسنه هو نقض تفصيلي اذ حاصل كلامه انكم منعتم
التشكيك في الذاتيات وجوزتموه في العرضيات مع انه لا فرق بينهما اذ كما يجوز
اختلاف العوارض بحسب اختلاف المعروضات من غير تفاوت في مفهوم العارض

كذلك يجوز التفاوت في الذاتيات بحسب اختلاف الفصول والتشخصات من غير
تفاوت في مفهوم ذلك الذاتي فكما ينتفي وحدة المعنى في العارض بناء على ان الاختلاف
راجع الى اختلاف المعروضات ومستند اليه كذلك يجوز ان ينتفي وحدة المعنى
في الذاتي ويكون الاختلاف مستندا الى الفصول والتشخصات هذا مؤدى كلامه
وليس جوابا عن البحث اصلا كما حمله عليه بل تقوية له فظهر انه في واد وهو في واد وشتان
ما بين المريد والمراد ثم قال هذا المعترض والتحقيق بعد اصغائه وهو ان الذاتي
بما ذا لا يكون مقولا بالتشكيك فنقول قد عرفت مما نقلناه انفا عن العلامة
المحقق ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله في افراده
فاذن لا بد ان يكون للمشكك حصول في افراده ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر
ممتنع لانه محمول عليها مواطاة وذلك يقتضي اتحاده بما فيها كما حقق في موضعه
والمتحد اثنين اتحد الا يمكن حصول احدهما في الاخر بل يجب اخذ الشيء بنفسه
من غير اخذ غيره معه فان القوم فيما حدوه بهذا الوجه ويتنوّن احكامه
مثلا يقولون المهية لا تخلو في نفس الامر عن الموجود والعدم وهي في نفسها لا موجودة
ولا معدومة واخذ الشيء بهذا المعنى قد يسمى الاعتبار الذهني فاذا اخذت في
الافراد ذاتيا ولم يوخذ معها غيرها يجدها العقل مجردا عن الكلي المشكك ثم
لو عرض لها الكلي المذكور اما بعروض مبدائه لها في الخارج ان كان له مبدا فيه كان اسود
فان زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوجد معه غيره كان عاريا عن الاسود بواسطة
عروض السواد وليا باعتبار خارج عنها معها بان كان مبداه من الاعتبارات
كالموجود والمعدوم فان الوجود والعدم من الاعتبارات المنتزعة والموجود

بل المهية

بل المهية لا وجود لها بل معتبرا معها الوجود كما ان المعدوم يعتبر فيه العدم ولما امتنع حصول الذاتي
لذي الذاتي بهذا الوجه ايضا لو اعتبر في الذاتي بعضهم لم يخرج بهذه المرتبة عاريا
عن الذاتي لكن للذاتي حصول فيه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا
يتصور اعتبار حصوله فيه بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا
ويجوز اختلاف هذا الحصول باحد الوجوه المعتبرة في التشكيك اقول فيه بحث اما
اولا فلانا لا نسلم ان غرض الاستاد المحقق من الحصول الذي ذكره لم لا يجوز ان يكون مراده منه
ما يلازم الوقوع على الافراد كيف وقد جعل قدس سره الوقوع والحصول كليهما صفة
للكلي والكلي ليس حاصلا في افراده بهذا المعنى كما اعترف به وحمل الوقوع على الافراد
على ما هو صفة للكلي والحصول فيهما على ما هو صفة لمبدائه تعسف يمجه الطبع السليم واما
ثانيا فلانا لا نسلم ان خلو المهية في حد ذاتها عن العوارض مع عروضها لها في نفس الامر
يصحح حصول تلك العوارض للمهية وحصول مباديها فيها كيف وقد صرح بان الوجود
لا عروض للمهية بحسب نفس الامر اصلا اذ على هذا التقدير يكون المهية في بعض المراتب
عارية عن الاتحاد بمفهوم الموجود وفي بعضها متحدة معها من غير حصوله ونفسه
او مبدئه فيها في نفس الامر فيبقى الاعتبار العقلي الذي لا يطابق نفس الامر في
حصول مبدائه ولا تحجر فيه في الذاتي ايضا اذ يمكن اعتبار الانسانية في
افراد الانسان كما اعتبر الوجود في افراد الموجود وكون افراد الانسان لا تنفك
عن الاتحاد بمفهومه في شيء من المراتب وافراد الموجود منفكة عنه في بعضها لا
تجدي نفعا لاشتراكهما في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصولهما في نفس الامر
واما ثالثا فلانه قوله بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا

غير مسلم فان العرض ههنا بمعنى الخارج المحمول المحمول متحد مع الموضوع كما ذكره ولا حصول له

في الواقع كما عرفته ولا اعتبار الذهني الذي لا يطابق الواقع يجري في الذاتيات

ايضا كما عرفت ولا رابعا فلان ما ذكره على فرض صحته انما يدل على ان التشكيك

بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات ولا ينفي اختلاف المهية في الافراد لان محصل

ما ذكره ان المعتبر في التشكيك هو حصوله في افراده والتفاوت فيه والحصول منتف

في الذاتيات فلا يكون هناك تفاوت في الحصول فلا يكون مشككا فيبقى الكلام

في انه لم لا يجوز تفاوت نفس المهية في افرادها بان يكون المهية نفسها في بعض ازيد

واشد منها في بعض كما اورده صاحب الاشراق ولا مرية في ان ما ذكره لا ينفي

بناء الفرض وقد فصلنا الكلام في الحواشي بحيث يندفع الشبهة المتعلقة بالمقام بأسرها

واثبات في ان الموجودات افراد المهية والوجود المطلق حصصه قال

بعض الفضلاء ان افراد الوجود بالنسبة الى الوجود المطلق بطبيعة نوعية لها على ما هو الحق

امور متخالفة الحقايق كما نص عليه المحققون لاتصافها بلوازم المتخالفة فان وجود

الواجب مستغن عن العلة ووجود الممكن يحتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى

من لوازم المهية لا بد ان يكون في وجوديا افراد الحصة والا لكانت الوجودات

متوافقة المهية اذ الكلي بالنسبة الى حصصه نوع كما نص عليه في المنطق واذا ثبت

فرده من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ

البديهية لا تفرق بين موجود وموجود في ثبوت ذلك الا رد عنده واعترض

عليه المنتصب للاعتراض اما اولا فبان ذلك مصادرة على المطلوب فانه

استدل على ان للوجود افرادا في المهيات بان لها افرادا موجودة فيها

متخالفة اللوازم فمن لا يسلم ان للوجود فردا كيف يسلم ان له افرادا متخالفة اللوازم واما

ثانيا فلانا لا نم ان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي والممكن بل المستغني

عن السببية والمحتاج اليه هو الواجب والممكن لا وجودهما لانه امر عقلي انتزاعي كما مرت اليه

الاشارة واما ثالثا فلانه لو كانت للوجود افراد في المهيات لكان ثبوت فرد الوجود

للمهية فرعا لثبوتها ضرورة ان الثبوت الشيء لاخر فرع على ثبوت والاخر فيكون

لها ثبوت قبل ثبوتها اقول حاصل كلام الفاضل المنقول عنه هو الاستدلال بكلام

المتاخرين على ان للوجود افرادا متخالفة الحقايق وانهم صرحوا بان الوجود الواجبي

مستغن عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج والاستغناء

من لوازم المهية والحصص متحدة في المهية فلا محالة يثبت له فرد سوى الحصة وقوله ان

في افراد الوجود امور متخالفة الحقايق هو تحرير الدعوى والدليل عليه قوله لاتصافها

بلوازم المهيات المتخالفة الخ وليس في ذلك مصادرة على المطلوب اصلا

بل هو استدلال بمقدمتين احديهما اختلاف الوجودات في الاحتياج والاستغناء

وثانيهما ان الاحتياج والاستغناء من لوازم المهية وزعم ان كلتا المقدمتين

مسلمتان عندهم وما ذكره المعترض في سند منع كون المستغني عن السبب والمحتاج

اليه هو الوجود الواجبي ووجود الممكن من ان الوجود امر عقلي انتزاعي غير مستقيم اما اولا

فلانه لا يجري في الوجود الواجبي الذي هو عينه فانه امر حقيقي لا اعتباري مع عن ذلك

واما ثانيا فلانه كما يستند الحاجة الى السبب الى ذات الممكن باعتبار احتياجه

في كونه موجودا كذلك يستند الى وجود الممكن باعتبار كونه وصفا له وما نيا له

وكونه امرا عقليا انتزاعيا لا يقتضي عدم احتياجه الى السبب في ثبوته لغيره بمعنى

والاستغناء بل

صحة انتزاعية عنه اذ لا فرق بين الامور العقلية والخارجية في ان اتصاف الشيء بهما وثبوتهما
لغيرهما محتاج الى الجعل على انه كلام هذا الفاضل مبني على المقدمات المذكورة في كتب
المتأخرين وهم مصرحون باستناد الاحتياج والاستغناء الى الوجود بين تارة
الى الوجوب والامكان اخرى وكلاهما صحيح كما عرفت واما قوله لو كان للوجود افراد
ثم فلا يضر هذا الفاضل لان غرض المتكلم منع ما ذكره وما ذكره من المفسدة
على تقدير التسليم ليس منشأ لكون الوجود ذا افراد اتصاف المهية بالوجود سواء كان
له افراد ام لم يكن الا الحصص وما ذكره المعترض من عدم اتصاف المهية بالوجود
معارض للبديهة على ان المتأخرين مصرحون بذلك الاتصاف وباتصاف المهية
بالوجوب بالعلة قبل الوجود فانهم يقولون وجب بالعلة فوجد ولذلك يسمونه
الوجوب السابق في مقابلة الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول كما تقرر
في موضعه فهذا الاشكال متوجه عليه سواء قالوا بان للوجود افرادا ام لم يقولوا
به فالجواب عن كلام هذا القائل ان يقال ما ذكره المتأخرون من ان الاستغناء والحاجة
من لوازم المهية اراد به انهما من لوازم المهية المعروضة للوجود فلا يلزم اختلاف
الوجودات بالمهية بل باختلاف المهية للموجودات فيها فاستغناء وجود المهية
عن السبب واحتياجه من لوازم المهية فتدبر والا فلا نم ان التعقل هو الوجود كما اورد
في حاشيتي ان فيه غلطا اذ هو مدفوع طبعة الاثبات لا المنع قال المعترض
وهو ظاهر لكن ليس هذا المنع في كثير من النسخ ولا يلايم ما قبله كما لا يخفى والعبارة
هكذا اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلان تعقل الشيء المستلزم تعقل
بفعله قول هكذا في النسخ التي وصلت الينا وكلامنا على ما فيها بعد لنا نتم

مقدمتانه

مقدمتانه في ذكرت في الحاشية انه لا استدراك في ذلك على هذا القائل لانه
قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما
كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين ولعترض عليه بان تمام الدليل
بصدق مقدمته واستجماعه للشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني
والمقدمتان اللتان يتوقف اثبات زيادات الوجودات الخاصة عليهما ليستا
منهما فان مقدمتي الدليل هما ان المهية واجزائها معقولة والوجود غير معقول وشرائط
انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني هي الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه دون الذي
ان تحقق فرد الوجود في المهيات ومعلوميته على الوجه ممتاز عما عداه ليستا منها الا ترى
انه يصدق هذا الدليل فيما لا فرد له اصلا كان يقال المهية واجزاؤها معقولة واللاشيء
غير معقول فتمام هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد او الجهة
واعلم انه في هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما عداه فظهر ان الدليل المذكور تم
بدون هاتين المقدمتين فلا يكون تقدير تمامه مستلزما لتقدير صدقهما اقول تقرير
الدليل على ما ذكره المصنف هو انه يعقل الوجود وينفك عن تعقل المهية فاذا اجري
في الوجود الخاص يكون هذا الوجود الخاص ينفك عن المهية في التعقل ولا شك انه
اذا لم يكن الوجود فرد لم يكن هناك وجود خاص فلم يصدق انفكاك الوجود الخاص
عن المهية في التعقل اذ ليس المراد بالانفكاك المأخوذ في اصل الدليل مطلق سلب
التعلق عن احدهما مع العلم بالاخرى حتى يصدق بانتفائه بل العدول المستلزم
لتحققه وذلك بين فظهر توقف تمام الدليل على المقدمة الاولى واما توقفه
على المقدمة الثانية فلما ذكره الشارح بعينه ويفصل المقام ان غرض الاستاد

قدس سره انه هذا الدليل على التقدير تمامه يمكن اجراؤه في الوجود الخاص وذلك
انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق فيقال اما تعقل المهية مع الجهل
بالوجود الخاص وح يظهر توقف تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود فرد
لم يصدق تعقل المهية مع كون ذلك الفرد مجهولا بناء على ما بينا عليه ولو لم يكن
معلوما بكنهه او بالوجه المتميز عن جميع ما عداه لم يعلم انه غير عند تعقل المهية فلا نم
ان تعقل المهية مع عدم العلم بالوجود الخاص وعلى التقديرين لا يتم الدليل الذي ذكره
وليس مراده قدس سره انه هذا الدليل على زيادة الوجود الخاص بعد تغير في
حد الاصغر فانه ذلك مما لا يتوهمه عاقل وقد اعترف المعترض في الحاشية الا انه
بقي ههنا شي وهو ان يقال مقتضى ما ذكره الاستاد قدس سره بتغير الحد الاصغر
الى الوجود الخاص لا يحتاج الى مقدمة اخرى فان المبادر من مثل هذه العبارة
وذلك كما انه لا يحتاج اثبات زيادة الوجود المطلق الى مقدمة اخرى سوى المقدمتين
المذكورتين في اصل الدليل فاذا كان اثبات زيادة الوجود الخاص محتاجا الى المقدمتين
اللتين ذكرهما الشارح لا يصح ما ذكره الاستاد والجواب ان مثل هاتين المقدمتين
ماخوذ في الوجود المطلق فانهم اثبتوا الوجود المطلق بدليل الاشتراك وكونه معلوما
بالكنه بدليل البداهة فتمام الدليل بعد تغير الحد الاصغر الى الوجود الخاص انما يكون باثبات
المقدمتين فيه وليس في اجراء الدليل في الوجود الخاص مقدمة واحدة على ما اعتبر في
الوجود المطلق والتحقيق انه مراد الاستاد وهو الدليل على الوجه الذي قرره واما تعقل المهية
والشك في وجودها فانه لو كان الوجود الخاص عين المهية لم يتصور الشك في وجودها
بعد تعقلها كما في الوجود المطلق ولا نم عليه انه يتوقف على المقدمتين اما على الاول

فلانا لا نم ان مراده بين الوجود الخاص هو الفرد الحقيقي اذ يصدق على الحصة انه وجود خاص
ولئن سلمنا ذلك يجوز ان يكون مراده قدس سره على تقدير تحقق الوجود الخاص كما ذهب اليه
القائلون به فلانه واما على الثانية يكفي تصور الوجود الخاص بالوجه المعاند للعدم اذ لو فرض الوجود
الخاص بعض افراد النزاع لفظيا ولا شك انه الوجود الخاص لو كان عينا للمهية لم يقع الشك
في وجودها مع تعقلها ولا يرد عليه انه على تقدير العينية لا يقع الشك فيه كما لا يقع الشك
في كون المهية نفسها لما ذكرناه فان الوجود الخاص معلوم بهذه الامارة وتركها في ذلك
ومن ههنا يعلم انه لو قرر الدليل على ما قرره الشارح ايضا يندفع ايراده بما ذكرنا فنقول
ان هذا الفرد معلوم لنا بالكنه او بالوجه المميز عن جميع ما عداه ذكرت في الحاشية لانه على
تقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نم انه اما على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان
بالضاحك فانا علمناه بوجه مميز عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق
يكون الانسان معلوما وربما لم يعلم ان الشي المعلوم بوجه الضحك معلوم لجهلنا بان
ما علمنا بوجه الضحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يثبت على هذا التقدير المغايرة
بين تلك المهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشي بالكنه
كالانسان بالحيوان الناطق مثلا ولم يعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما
بالكنه فانا اذا تعقلنا فيه مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك في ان
الانسان معلوم بالكنه عند تعقل لجهلنا بان الحاصل لنا عند تعقله بالكنه هو كنه الانسان
غير معلوم لنا عند تعقل مثلا يجوز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فيحصل لنا العلم بمغايرة
بل لو علمنا ان ذلك كنهه لا يدفع ذلك ولعل هذا اراد الشارح ولا يتاتى
مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي

يمتاز به في التعقل عما عداه ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه
على الكنه تبين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه متعقلا بالكنه اذ يتم الكلام
مقدمة اخرى في العلم بكونه كنهها او يبقى الكلام في التقدير الاخر فانه لا يدل على المطلوب بعد
الفرض اصلا واعترض عليه بانه قد حكم الشارح بان اجزاء هذا الدليل في الوجود الخاص
يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز به عما عداه وذلك لانه لا اجزائه
فيه ان يقال الماهية واجزاؤها معلومة والوجود الخاص ليس بمعلوم والحكم الثاني يتوقف
على العلم بالوجود الخاص على الوجه المميز عما عداه اذ لو لم يعلم كذلك لم يمكن من
الحكم بانه ليس معلوما لجواز كونه معلوما ولم يعلم انه هو ولم يحكم بان نهوض الحرارة
قايمة بذاتها فيظهر منها الاثار المطلوبة منها فيكون حرارة وجاز اذ لا معنى لاتحاد
الذات التي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف الحرارة القايمة بغيرها فان وجودها
انما هو بغيرها فيصير الغير حارا بها وكذا لو فرضنا الضوء قايما بذاته كان
ضوءا لنفسه فيكون ضوءا ومضيئا لا كالضوء الموجود بل بذاته بخلاف الضوء
القايم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدر
المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض يحصل بمعنى مشترك
فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد هذا فنقول هذا المعنى
العام المشترك من المعقولات الثانية فليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله
على الواجب ذاته بذاته كما ان مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير
مجعول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع
المحمول في الممكنات ذاته من حيث مكتسبة من الفاعل وفي الفاعل ذاته بذاته غاية

كما سبق

كما سبق فهو موجود قايم بذاته فهو فرد فانه بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود
المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق عليه
فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق المطلق عليه وهو صحيح سواء كان
المراد بالاقتضاء الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشبهة واعترض عليه اما
اولا فلانه اذا لم يكن للممكنات اتصاف بالوجود وكان اطلاق الموجود عليها
من قبيل اطلاق المشمس على الماء كان لفظ الموجود المطلق عليها بمعنى آخر لا بمعناه
المتعارف الذي فهم منه فان معنى صيغة المفعول في مثل المشمس مغاير لمعناها
في مثل المضروب والمنصور كما حقق في موضعه لكن معناه المتعارف مساوق
للشيء في نفس الامر كما مر مما سبق من الكتاب ولم ينقل خلاف الا احد من الحكماء
في ذلك فانه اذا لم يكن موجودا بهذا المعنى لم يكن شيئا فيقتضي مذهب
ذوق الحكماء المتألهين لم يكن الممكنات شيئا ثم مناسبة لفظ الوجود
للمعنى الذي يقتضي من ذوق المتألهين اطلاقه عليه خفي عن العقول غاية الخفاء
وكان ايضا ما يدرك المتألهون بمعونة الذوق اذ حاصل ما ذكرنا ان العامة
توهموا من لفظ الموجود ان للوجود قياما للماهيات والمتألهون حققوا انه
ليس للوجود قيام بها اصلا بل هو حقيقة قايمة بذواتها وللممكنات علاقة معها
فيقال انها موجودة لا بمعنى قيام الوجود بها كما سبق الى الاوهام من لفظ الموجود
بل بمعنى ان لها نسبة اليه يعلم كنهها الا الراسخون في الحكمة كما ذكره الاستاد
قدس سره ولا يلزم من ذلك ان يكون الممكنات لا شيئا فان اللاشيء هو ما لا يكون
له تلك النسبة مناسبة لفظ الموجود لهذا المعنى يظهر بان يتذكر انه لكان شرط

صدق المشتق قيام مبدإ الاشتقاق بما يطلق عليه وان الوجود صفة قائمة بالماهيات
كما يسبق الى اوهام العامة لكان الظاهر ان يطلق عليه الوجود لا غيره مما يدل عليه لغة
على اتصاف الموصوف بمبدإ الاشتقاق فحيث لم يطلق ذلك بل يطلق عليه
عليه الموجود بصيغة المفعول فقد ما ذهب ما قرروه من ان الممكنات ليست
معروضة للوجود حقيقة بل لها تعلق به نحو تعلق الماء بالشمس وامثال ذلك كالخمر
على العقول السليمة ثم لا يذهب عليك ان ليس قيام مبدإ الاشتقاق شرطا
عند الحكماء في صدق المشتق وليس معنى المشتق ما قام به المشتق منه حتى قال
بهمنيار وغيره ان اطلاق الحداد على الشخص بعلاقة ان الحديد موضوع صناعته
ثم قال المعترض واما ثانيا فلانه قد صرح ههنا بان معنى الموجود ما قام به الوجود
اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة
قيام الشيء بذاته وهذا المعنى اعم لا يصدق على غير الواجب بمقتضى ما ذكره انفا
فانه قال معنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره
يعني ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود ومن البين ان
المجعولية المذكورة التي هي معنى عروض الوجود بمقتضى تفسيره ليست قيام
الوجود قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه فلا يدخل في الشق
الاول من الترديد الظاهر انه لا يدخل في الشق الثاني فلا يصدق عليه التعريف
المذكور اقول هذا الكلام المشائين بل قد درج ههنا الى اصل المبحث فانه
حكاية كلام المشائين وقع في البين ثم رجع الى ما فيه كان من تقرير مذهب
جمهورهم كما يشهد به سياق العبارة واما ان المجعولية المذكورة ليست

قياما

قياما حقيقيا للوجود فمندفع بان الغرض ههنا تحقيق الحال وهو ان قيام الوجود
راجع الى حيثية انتزاع المعنى المسمى بالوجود فليس معنى ذلك ان الفاعل جعله موجودا
وان الفاعل اعطاه هذا المعنى الذي هو من المعقولات الثانية كما ان الصباغ يجعل
الثوب مصبوغا بالمعنى انه جعله متصفا بنفس الصبغ بل ليس الحال ههنا الا ان الفاعل
يصدر عنه ذات المعلول فهو بسبب تاثير الفاعل بحيث يصح انتزاع الوجود اراد وليس
الغرض ههنا بيان ما وضع له لفظ الموجود في اللغة بل بيان مصداق الاطلاق المعهود في الممكنات
نظير ذلك ما ذكره الاستاد في توثيق مذهب المشائين ان معنى كون غيره موجودا
انه له نسبة الى حضرة الوجود فان غرضه بيان مصداق هذا الاطلاق والحاصل ان
لفظ الموجود انما يطلق على ما يصح انتزاع الوجود عنه وان توهم من لا خبرة له بالحقائق
ان معناه ما قام به هذا الامر الذي هو من المعقولات الثانية فسقط ما ذكره من عدم
دخول الممكنات في شق الترديد قال واما ثانيا فلانه قد فرق ههنا بين وجود
الواجب ووجود غيره بان الثاني ما ثبت لغيره ووصف الاول ذو الاداة ما ذكره
اولا من تفسير عروض الوجود بما عدا ان الوجود ثابتا لغيره فيقول الايجاد اما
ان يثبت لغيره تعالى او لا يثبت فان ثبت لغيره لزم التسلسل لان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما تقرر في اوائل الكتاب وان لم يثبت
لم يصح الفرق بذلك اصلا لما لم يكن الوجود ههنا حاصلا في الموجودات وكان
مناط صدق الموجود ان ينتزع العقل الوجود منها والفرق بين الواجب وغيره
ان منشأ انتزاع الوجود في الاول نفس ذاته وفي الثاني حيثية مكتسبة من الفاعل
كما حسبه هذا القائل فكل ما يكون نفس ذاته منشأ للانتزاع المذكور صح ان

يكون واجبا سواء كان موجودا او غيره فان قيل لم لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب
امرا غير الوجود ويكون ذلك الامر في حد ذاته بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه
الوجود ومن اين يعلم ان حقيقته هو الوجود دون امر آخر اذ ذلك المذكور اوله
تحقيق للحال فان عروض الوجود عند المحقق يرجع الى كونه بحيث يصح
انتزاعه عنه ثم قوله وان ثبت بغيره لزم التسلسل مع قوله لان ثبوت امر لآخر
فرع ثبوت المثبت له ~~موجود وبان العقل~~ قلنا م كيف والقائلون بذلك
ما فهموا الفهم فصرحوا بان اتصاف الشيء بالوجوب السابق متقدم على وجوده
وبان العقل يحكم بانه وجب فوجد وبان الحدوث متاخر عن الوجود وهو متاخر
عن التاثير وهو متاخر عن الاحتياج وهو متاخر عن الامكان الذي هو علة له
فهذه الصفات التي تتاخر الوجود عنها لا بد ان تكون متقدمة عليه وقوله وان لم
يثبت لم يصح الفرق ايضا ممنوع لان الفرق يتحقق بما ينتزع منه كونه اه ول بذاته
تلك الحيثية بخلاف غيره فانه بتاثير الغير كذلك ثم لا يخفى انهم يقولون انه يمكن
للعقل تحليله الى ماهية ووجود وهو ممكن لان اتصافه بالوجود اي كونه بتلك الحيثية
لا يجوز ان يكون له بذاته لان ذاته مغايرة لتلك الحيثية وما يجوز ان يكون معلولا
لذاته لما تبين ان الماهية لا تكون علة لوجودها فتعين ان الواجب عين الوجود
لا شيء موجود فقوله من اين يعلم ان حقيقته هو الوجود لا امر قلنا من اثباتهم
انه ما لا يكون عين الوجود القائم بذاته فهو شيء موجود وح فلا بد لكونه بحيث
يصح منه انتزاع الوجود من علة ولا يمكن ان يكون نفس الماهية لما تبين فيكون
محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا فافهم ثم اذا ذكرت انه يمكن ان يجاب

عن اصل

عن اصل السؤال ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على
نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته والمراد به سلب القيام بالغير او بانهم بنوا الامر في التقسيم
على ما يبدو في بادي النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته وجوده كاقتضاء لوازم الماهية
او لا فان ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ
ظهر بالبرهان حقيقة التقسيم ان الموجود اما غير الموجود او لا فان ما ليس عين الوجود
لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان تبين عليه الحال وامثال
ذلك كثيرة في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على
انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة
يظهر ان القابل المذكور جزؤه ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوه
بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم
ثم عند تحقيق الكم الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود
فيه وان الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرسم في الخيال وكذا في الحركة ادعوا
في اول الامر وجودها بتقدرها بالزمان وبانطباقها على المسافة وتجزيتها بتجزيتها
ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذي يرسم في ذلك الخيال وذلك الامر الممتد
امر موهوم الى غير ذلك من النظاير وقد عثرت بعد ذلك على نص من قبل الشيخ
يشد اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال انه موجود فانه اذا اعتبر ذاته
من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فالحق واجب الوجود في
القسم الثاني وممكن الوجود في القسم الاول وهذه القسمة لا تقتضي ان يكون ما هو
من قبيل الثاني معناه معنى الوجود اذ ليس كذلك بل نعلم ذلك بشيء خارج عن القسمة

القسم

ويظهر منه ذلك ان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة بهذه العبارة
ولقد مينا في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب لكن دعى اليه الجذب الى الطلاب ازالة
لغشاوة الارتياب عن بصاير الالباب وعذري في تكثير النقول في هذا الباب ان
بعض الناظرين في الكتاب انحرف مع تلك النصوص عند تصور مقصود العوام عن نهج
الصواب قيل فيه بحث اما اولا فلوجوب حمل العبارة على معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة
على عدم ارادته ولا يجوز المتكلمون كون الشيء علة لوجوده فالظاهر انهم ارادوا
بهذه العبارة معناها الحقيقي بخلاف ما قاسه عليه فان قيام الشيء بنفسه ضروري
الاستحالة ومن المعلوم ان ليس المراد افادة هذا المعنى المستحيل فلذلك يحمل على معنى آخر
واما ثانيا فلانا نقرر هذا القيل في اوايل هذه الحاشية من انه لا يخفى على المنصف
ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته مناف لما جوزوه
هنا ان لا يشتمل التقسيم المذكور للواجب واما ثالثا فلانا لا نم ان قابل الابعاد الثلثة
لذاته هو الصورة وحدها انما يكون قابلة لذاته لو كانت موجودة بدون الوجود في
الهيولى اذ حينئذ يتصور ان يفرض الابعاد فيها بحيث لا يكون منفرضا في المجموع واما
في حال الحلول فالابعاد منفرض في المجموع لا فيها وحدها لاتحادها في الاشارة
الحسية لكن وجودها بدون الحلول في الهيولى محال فيكون قبولها الابعاد على تقدير
محال لا بحسب نفس الامر على ما هو المراد من التعريف واما رابعا فلان اصحاب ان القوم
ادعوا وجود الزمان ووجود الحركة المنطبقة على القطعة المسافة اولا ثم راجعوا
عنه الى غير مسلم فانهم ادعوا انهما موجودان في نفس الامر اولا وثانيا فانه قد يرتسم
في الخيال امر ممتد غير قار الذات حقيقة وهو الحركة ومقدارها الزمان بخلاف

ثم يكل

ثم يكل الباري والعنقاء اذ ليس لها وجود في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما حقق
في موضعه ولم ينقل عنهم بعض المتاخرين خلاف ذلك فلا تعويل عليه واما خامسا فلان ما
عثر عليه لعدم بيان ما مهده ولا يشتد اركانه حيث صرح فيه بان واجب الوجود لذاته
ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة ومن البين ان الوجود ليس كذلك كيف لا ومذهب
الشيخ ما نقله عنه الشارح انه غير موجود والوجود الذي حكم بان معنى القسم الثاني في
معناه انما يكون بمعنى الوجود كما نص عليه بهمنيار بقوله لكن اذا قلنا الوجود نعني
به الموجود واورد اما الايراد الاول فمندفع بان صدور هذا الكلام عمن ينكر اقتضاء
المهية الوجود ويذكره في قرب هذا القسم قرينة جلية على الصرف الى هذا المعنى
والكلام في التقسيم الصادر عنه لا عن المتكلمين المجوزين له فان البحث هنا ليس الا في
صحة هذا التقسيم على مذهب الحكماء كما هو مصرح به في كلام الشارح واما الثاني فبناؤه لا يخفى
على احد ان ليس غرضه في هذا الكلام تجويز عدم شمول التقسيم للواجب يكون منافيا لما سبق
من ان الغرض تحصيل مفهوم الواجب اذ محصله انهم تسامحوا في اول الامر واطلقوا الاقتضاء
في التقسيم الثاني على سبيل المسامحة ومعنى المسامحة ان حق العبارة ان يقال الثاني
انه عين الوجود ولكن اطلق الاقتضاء تساهلا واعتمادا على ما يحقق عن قريب كما
نقل عن النظار واما الثالث فبانهم صرحوا بان القابل للابعاد الثلثة بالذات هو الصورة
وان تعريف الجسم مبني على ان الجسم في بادي الراي وذلك بنظر ما ذكرنا وليس
علينا اثبات ذلك ومع هذا ما ذكره من انه انما يكون قابلة لذاته لو كانت
موجودة بدون الحلول ساقط اذ لا يلزم من كون الشيء قابلا للاجزاء بذاته ان يتجرد
في الوجود عن غيره وكيف وقد صرحوا بان اللون انما يقبله السطح اولا وبالذات

مع احتياجه الى الجسم التعليمي والطبيعي وبان السطح عارض للجسم التعليمي اولا مع احتياجه
الى الجسم الطبيعي وعدم تجرده عنها وبان النقطة عارضة للخط وكذلك مع احتياجها
الى السطح والجسم التعليمي بل صرحوا بان المقدار عارض للصورة الجسمية اولا ولذلك
سموه بصورة الصورة مع احتياجها الى الهيولى فيقول القسم عارض بذاته
للمقدار مع توقف وجوده على الحلول في الجسم وما ذكره من انه يكون
قبوله للمقدار بذاته على تقدير محال لا بحسب نفس الامر وهم نشاه عدم ملاحظة
معنى القبول لذاته فان معناه كون ذلك الشي موضوعا اوليا وذلك لا ينافي
توقفه على غيره ولو صح ما ذكره لزم ان لا يكون شي من هذه المذكورات قابلا
لعرض من الاعراض بذاته وقوله واما حلول الحال في الابعاد فيعرض في المجموع
لا فيها وحدها لاتحاده في الاشارة الحسية مع الهيولى قلنا اتحادهما في الاشارة
لا يدل على ان يكون المجموع قابلا لذاته لذلك العرض الا ترى ان السطح والجسم
متحدان في الاشارة مع ان قابل اللون اولا وبالذات هو السطح لا المجموع
وكيف يتوهم ان القبول بذاته يستلزم ان يكون القابل وحده مجردا عن
شي آخر قابل لذلك واما الرابع فبانه لو كان مراد القوم الوجود بحسب نفس الامر
لم يكن فرق بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع وقد فرقوا بينهما وصرحوا
بوجود الاول وانتفاء الثانية وما نسب الى الفاضل من انه حيث ان القوم
رجعوا عما ادعوا اولا فرنه اذ حاصل ما ذكره انهم اطلقوا القول اولا مسامحة
بما يستحقونه وليس في ذلك رجوع اصلا واما الخامس فبان الموجود الخاص
القايم بذاته موجود في الخارج بمعنى انه لا بوجود موضوعه كما حققنا سابقا وليس

بوجوده هو الوجود المطلق وهو ما ذهب الشيخ وغيره الى انه غير موجود في الخارج وقد نقل
من احد من الحكماء انهم قالوا بان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب غير موجود في الخارج
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون الوجود في القسم الثاني بمعنى الموجود ان اراد به
ان الواجب ليس عين الوجود الخاص بل هو عين الموجود الخاص فمن البين ان
جميع الممكنات كذلك ضرورة ان كلا منها عين موجود خاص فلا رجحان للواجب
من هذه الحيثية على غيره ولهذا وانما يظهر رجحانه بما ذكرنا من ان ذاته وجود خاص
قايم بذاته فذاته وجود بذاته فان وجوده عبارة عن النفس ذاته بدون
اعتبار آخر وان اراد انه عين الموجود المطلق فلا يخفى فساده   والمحمول
في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا قلت عليه هذا القايل
جعل الوجوب كيفية لنسبة الوجود والموجود فانهما كان محمولا يكفي في تحقق
الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية لنسبة المفهوم المردد بل
لا جوازه ايضا وان التزم جوازه فلا محذور فيه واعترض عليه بان معنى كلام
الشارح ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن
بعينها هي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشي في
نفسه والمحمول في هذه القضية المعينة التي المحمول فيها وجود الشي في نفسه لا يمكن ان
يكون مفهوم الوجود والموجود معا فلو اعتبر الوجوب كيفية النسبة في قضية
يكون محمولها احد الامرين كما اعتبره هذا القايل لم يكن هذا الوجوب
هو الوجوب المبحوث عنه في هذا العلم ولم يرد ان الوجوب لا يجوز ان يجعل
كيفية النسبة في القضية المردد المحمول ولانه اذا جعل ذلك يلزم منه ان

يكون الوجوب دايما كيفية لنسبة المفهوم المردد اوكت غير البين ان مضمون السؤال
المصدر بلا يقال على ان الوجوب كيفية نسبة المحمول الذي هو الوجود سواء كان
بالمعنى المصدري او بمعنى الموجود وغرضه من ذلك ان يدفع ما اورد على كون الواجب
وجودا مثل ان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا لا كونه من افراد الوجود
وانه لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجود الممكن الممتنع ما يقتضي
ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته كونه موجودا لا وجودا
وما يقتضي ذاته كونه معدوما لا عدما في قسم الممكن فيدل فهو بان الواجب
ما يقتضي كونه موجودا وكونه وجودا فلا يلزم خروج ما يقتضي كونه وجودا
لا وجودا عنه وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما لا عدما عنه وظاهر
انه لا يلزم من ذلك ان يكون محمول القضية والوجود والموجود معا فاذا
حمل كلام الشارح على ما ذكره مع ما اعتبارية عنه حيث ادعى ان المحمول
في القضية لا يمكن ان يكون الوجود والموجود معا كان مصادرة على المطلوب
لان السائل منع كون الوجوب دايما كيفية نسبة الوجود ومحصل الجواب منع
والوجوب كيفية نسبة الموجود انه مع انه ليس في كلامه ما يشعر به خلاف
الاصطلاح بل الظاهر من كلامه انه لا يمكن ذلك وايضا على هذا التقدير
يكفي في الجواب ان الوجوب بحسب الاصطلاح ~~بل الظاهر من كلامه انه لا يمكن~~
بما محمولة الموجود وباقي الكلام زايد فايش بهذا من ذلك قلت في الحواشي ان
افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء اليه ضرورة ان
الاقتضاء عين الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء

الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم وهو ان المتبادر عند الاطلاق
انه وهو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى ذلك افتقار
الوجود الخاص الى علة وكان قوله فيكون عارضا في حشوا محضا قيل فيه بحث
اذ لا يسلم ان وجود الممكن مفتقر في ذاته الى غيره بل موجودية الممكن يحتاج الى غيره بمعنى
انه في ذاته يفتقر الى غيره لكن لا يلزم من ذلك ان يكون ثبوت ذاتياته له معللا بعلة
الا ترى ان السواد يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون سواد معللا بها اذ هو في ذاته
يقتضي ان يكون سوادا وكذلك الوجود الخاص للممكن في ذاته يقتضي ان يكون
وجودا اذ كان محتاجا الى علة ولا تم انه لو حمل الجواب على ما حمله الشارح لكان
بيان افتقار الوجود المطلق الى علة حشوا اذ لو لم يكن بين المجيب افتقاره الى
الى علة لم يثبت ان الوجود المطلق الحاصل في ضمن الوجود الخاص للممكن يحتاج
الى علة فلقائل ان يعود ويقول يلزم على التقدير المذكور ان يكون هذا الوجود
المطلق واجبا لذاته فبين احتياجه الى العلة حذرا من عود القائل اذ ذاك اما المنع
الاول فغير متجه على كلامه اصلا لان الشارح زعم ان الجواب لا يطابق السؤال بناء
على ان السائل ادعى ان الوجوب بالمعنى الثاني والمجيب نفى الوجوب بالمعنى الاول
وحاصل التوجيه ان ما ذكره المجيب نفي الوجوب بالمعنى الثاني وليس فيه عهدة
الاتمام مقدماته على ان الاحتياج الوجود الخاص للممكن في ذاته وثبوته للغير الى
غيره بديهي لا يمكن انكاره ثم لا يخفى ان لا معنى لوجود الممكن الا موجوديته اذ ليس
الوجود كالسواد حتى يكون الموجودية متاخرا عن الوجود كما ان الاسودية
مغايرة للسواد متاخر عنه بالذات كما حقق في موضعه واما الثاني فمبني على انه

فهم من احتياج في ذاته الاحتياج في ماهيته وثبوت الذاتيات له وليس المراد ذلك
بل المراد بالاحتياج في ثبوته الممكن كما ينادي عليه عبارة المجيب حيث علل عدم
استغنائه باحتياجه الى العلة وانما اطلق عليه الافتقار في ذاته في مقابلة افتقار عارضه
اعني الوجود المطلق ومع ذلك فلا يخفى ان الوجود المطلق ليس ذاتيا للوجود الخاص فلا وجه
لما ذكره من ان الوجود الخاص بذاته يقتضي ان يكون وجودا كما ان السواد بذاته سوادا
بناء على ان ثبوت الذاتيات لا يعلل بعلة ومع ذلك فنقول قد قرر المعترض وكرر
في كلماته ان الوجود مقدم على جعل الذاتيات وان العقل يحكم مثلا بانه وجد فصار
انسانا اذا كان الامر كذلك فيكون ثبوت الذاتيات له موقوفا على وجوده
ووجوده موقوف على الفاعل فيكون ثبوت الذاتيات له موقوفا على الفاعل قوله السواد
يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون السواد سوادا معللا بها قلنا لما كان عندهم ان
ثبوت الذاتيات للشيء فرع وجوده ووجوده موقوف على العلة فيكون كونه
السواد سوادا موقوفا على العلة ايضا وذلك لانه يلزم عليكم من حيث لا يشعرون على
ان احتياج الوجود الخاص الى العلة ليس في كونه خاصا ولا باعتبار هذا الاحتياج
وليس مرادنا بل احتياجه الثالث في ثبوته للماهية كما مر اذ بذلك تم المقصود
وهو الاحتياج الوجود المطلق الذي هو عارض الى العلة واما الثالث فلما كان السؤال المراد
انه يلزم كونه الوجود الخاص واجبا فلو كان مقصود المجيب انه غير الواجب بالمعنى
الاول الى تمه الكلام وما ذكره من ان ذكره يجدد عود السؤال لا يكاد يخفى
على ادنى بصيرة لانه اذا كان الوجود الخاص ممكنا فلا محالة يكون المطلق
الحاصل في ضمنه ممكنا وذلك محال لاحتياج الى بيانه اصلا اذ ليس هناك احتمال

عود السائل حتى يدفع ان وصفه بالعروض بانه عرض بهذا الكلام اذ لو كان القصد ذلك
كان الملائم ان يصفه بالمطلق الحاصل في ضمنه لا بالعروض اذ لا مدخل له في هذه القضية
كما لا يخفى على ادنى دربة باساليب الكلام فيتفطن ان عبارة الجواب ينادي على ان المقصود
منه اثبات افتقار الوجود المطلوب من حيث عروضه للوجود الخاص حيث ذلك اخر ما ينتهي
اليه كلام بمنزلة النتيجة فافهم ثم اذا كان للكلام محمل صحيح صحيح واضح فما الباعث
على حمله على الفاسدة لينتج ميد الاعتراض فانظر الى صنايع هذا القايل بتصريحات عجايب
يهيج الالباب

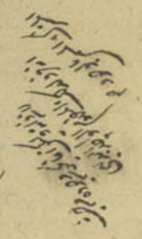
المبادي

يلزم ان يكون ذات الباري تعالى موجود الوجود بل قلت نعم
لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الباري تعالى موجود بذاته لمعنى انه حقيقة التشخص
عين الوجود الخاص القايم بذاته فلا يمكن للعقل تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود
بحت باعتبار موجود بحت باعتبار بخلاف غيره من الماهيات ولا يمكن تحليله الى ماهية
وتشخيص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس الا هناك الا هو بسيط هو صرف في
الاعتبارات مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار ذلك الذي مثلا هو باعتبار
انه يترتب عليه الاثار موجود وباعتبار انه منشاء ذلك الترتب وجود وكانه
ممتاز عن غيره معين وباعتبار انه منشاء ذلك الترتب وجود وكانه باعتبار
انه ممتاز عن غيره معين وباعتبار انه منشاء ذلك الامتياز تعين واعتبر مثل
ذلك في ساير الصفات مثلا باعتبار انه ينكشف الاشياء عليه عالم وباعتبار ان
ذاته منشاء ذلك الانكشاف علم وكذا في القدرة والارادة الى هذا اشار
الشيخ في نفره في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله
يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار لما نشاهد منه اشياء

فيه علم وشيا آخر قدرة حتى يلزم الكثرة في ذاته وصفاته الحقيقية قيل فيه بحث من وجوه
منها ان كلام الشارح هناك ان ذات البارى تعالى لو كان وجودا خاصا يقتضى كونه موجودا
بالوجود المطلق كما زعمه القائل لزم ان يكون موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا
بذاته كان واجبه وجوده فيفوت ما هو المقصود من كون ذاته عين الوجود
ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا القائل من ان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته
الشخصية بذاتها لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود كما لا يخفى ومنها انه لو كان
معنى الموجود بذاته ما ذكره لكان اكثر الاشياء موجودا بذاتها اذ هى بحيث لا يمكن
للعقل تحليل حقايقها اليه ومنها ان الكلام على تقدير ان يكون الوجود حقيقة
تعالى وحقيقة الشيء ثابت لمطلقا لا باعتبار دون اعتبار نعم لو كان حقيقة غير
متعينة في ذاته كما ذهب اليه من الصوفية لتصور ان يكون تارة انفا بحتا وتارة
جيا بحتا اما اذا كان حقيقة امرا معينا متشخصا بذاته فيجب ان يكون في جميع
اعتباراته ذلك الامر ويمتنع ان يكون امرا آخر فضلا عن ان يكون امرا واجبا
او بحتا ومنها ان اراد ان كلا ما هو منشأ لترتب الآثار وجود في او ذات
زيد و منشأ لترتب الاثار وليس بوجود قطعى وان اراد ان بعض ما هو منشأ
ترتب الاثار وجود فهب انه مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ذات البارى وجودا
كذلك الحال في العلم والقدرة والارادة نظايرهما وكان هذا القائل خلط شطر
من شطحات المتصوفة بمطالب اهل الحكمة هناك وتبعهما بعد المتشرعين كما لا يخفى
على العارف بالمقالتين وليس معنى كلام نقله من التعليقات ما فسره بل معناه ما يشير
اليه اذ لك على ما حققناه من كونه ذاته تعالى وجودا قايما بذاته يكون كونه موجودا

بالوجود المطلق هو بعينه كونه وجودا قايما بذاته لان الموجود على ما حققناه قايم
الوجود بالمعنى الاعم وهذا المعنى في الواجب تع في ضمن هذا القسم فلا يلزم كونه تعالى موجود
بوجودين اصلا فظاهر انه فاع ما ذكره الشارح بذلك ولا يخفى ان الممكنات بتمام
حقايقها غير الوجود بحكم العقل بانها امور متصفة بالوجود وذلك هو التحليل
ولعله توهم ان اكثر الممكنات لما كان حقايقها مجهولة لم يمكن للعقل تحليلها وانت
تعلم ان التحليل لا يتوقف على تعقل الكنه فان معناه ان يحكم العقل بانه ماهية مغايرة
للوجود متصفة به في ذلك جار في جميع الممكنات قال الشيخ في الشفاء كل ما
سوى الواجب تركيبي واشار الى ذلك جريان التحليل المذكور فيه ثم حقيقة
تعالى امر مجهول الكنه نعلم بالبرهان انه فرد من الوجود باعتبار وهو بعينه فرد من
الموجود باعتبار اخرى فما هو ذاته هو الامر المجهول الذي له تلك الاعتبارات
وهو ثابت في جميع الاعتبارات نظير ذلك ان يفرض كنه الانسان مجهول
فيقول ان حقيقته امر هو ضاحك باعتبار وكاتب بالقوة باعتبار آخر الى غير
ذلك بل يلزم منه ان يكون حقيقته تابعا باعتبار دون آخر وكانه توهم انه معنى
كلام القوم ان كنه تعالى هو مفهوم الوجود الخاص تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذلك
قال وانت خبير بان كونه تعالى امرا معينا متشخصا بذاته لا يستلزم ان لا يصدق
عليه الوجود باعتبار والموجود باعتبار والعلم باعتبار والعالم باعتبار والمعلوم
باعتبار الى غير ذلك من الصفات الاعتبارية فان العقل الاول مثلا
حقيقته امر متعين مع انه عقل وعاقل ومعقول الى غير ذلك مما لا يصدق
عليه باعتبارات مختلفة فانظر كم بين ما ذكرته وما تخيله من انه كلام الصوفية

والمشتبه ان احد ان ذات زيد وان ترتب عليه الآثار لكن منشا ذلك الترتب ليس ذاته
بل وجوده وقد اشير الى ذلك في عبارة الحاشي حيث قال انه موجود باعتبار انه
يترتب عليه الآثار ووجود باعتبار منشا ذلك الترتب ومع ذلك بالتلويح
الذي هو في قوة التصريح لم يلتفت الى ذلك واعترض بان ذات منشا ترتب الآثار
وليس بوجود فظهر سقوط جميع ما ذكره هنا كما في نظايره وانه ما يورده من قبيل شطحات
الصوفية وانه لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام الصوفية يكبر على الفرس مع بما له فرقى
فقل له علمنا انك لا تعرف البقراية ثم ما ذكره هنا من ان حقيقة الشي ثابت له مطلقا
لا باعتبار دون اعتبار قد خالفه في مواضع اخر على ان الشي اذا وجد في الذهن انخلع
عن حقيقته وانقلب الى حقيقة الكيف فهو باعتبار الوجود الذهني كيف وباعتبار
الوجود الخارجي كم واضافة او غيرهما من المقولات بل الانفكاك وتصوره كلاهما
محال لانه قبيل اقول لا يلزم من كون الشي موجودا بوجود هو عين ذاته ان يكون
تصور انفكاك الوجود عنه محالا بل اللازم من ذلك استحالة انفكاك الوجود
عنه ايضا وذلك اذ لولا ذلك لما كان ذاته وجودا بالمعنى الذي فيه الكلام ولما جاز
ان لا يكون هذا المفهوم عارضا لافراده وكل عارض اما لازم او مفارق فلو جاز ان يكون
ذلك فان كان مفارقة لم يبق الذات عين المفارقة من حيث انه وجوده وان بقي من
حيث انه ايام الانفكاك بالفعل وان كان لازما لم يلزم استحالة تصور الانفكاك
فان اللوازم المحمولة على الشي كالمساوي زواياه القايمتين بالقياس الى المثلث
والاسود بالقياس الى الزنجي وان كان عنه بوجه ما يصح تصور انفكاكها عنه وانه
كان كذلك جاز ان يتصور ان لا يكون الالف فردا من الوجود فلا يكون تصور



الانفكاك محالا فان قلت يحتمل ان يكون تصور الانفكاك محالا فان قلت يحتمل ان يكون
تصور انفكاك هذا العارض اعني الوجود عن الالف محالا قلت هذا احتمال قايم في
القسم الثاني اعني ما يكون ذاته مقتضيا للوجود ايضا فلم يكن المرتبة الثالثة اقوى
من المرتبة الثانية ويفوت ما هو المقصود على انه لو لزم من كون الباري تعالى فرد الموجود
ان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه لكان وجود الممكنات ايضا كذلك فلزم من ذلك ان
يكون في اعلى مراتب الوجود مع ان الشارح قد صرح بانها ليست موجودة عند الحكماء
اقول منشا ما ذكره من اشتباه المفهوم بما صدق عليه وذلك لان ما هو عين
ذاته ولا يمكن تصور انفكاكه عنه هو ذلك الفرد المعين ومن البين انه لا يمكن تصور
الانفكاك عنه هو الوجود المطلق الصادق عليه اذ الفرد المعين من حيث المطلق
عليه لا نفس الفرد المعين ومنشا الاشتباه المعبر عنه بالوجود الخاص وبمثل ذلك
ربما يصح به الحال فنوضح لك وهو انا اذا لم نعرف حقيقة الانسان وتصورناه بوجه
الضاحك وحكمنا بانه لا يمكن تصور انفكاك الضاحك عن الانسان بناء على
ان الضاحك عينه لم يكن مصداق هذا الحكم الا ان الحقيقة التي تصورناها بهذا
الوجه لا ينفك عن نفسها ولا يرد عليه ان هذا المفهوم عرض بالقياس الى حقيقة
الانسان ويمكن تصور انفكاكه عنه وكذا تصور انفكاك تلك الحقيقة عن نفسها
من حيث انها معروض للضاحك لان الحكم انما هو على العنوان لكن يقع على ما صدق
عليه فان مصداق الحكم في القضية المتعارفة هو اتحاد افراد العنوان على الموضوع
اذا تصورت ذلك فاعتبر مثله فيما نحن فيه لا يقال يحتمل ان يكون اطلاق الوجود عليه
بمعنى آخر غير المتعارف البديهي لان حقيقة اخرى مثل ان لا يكون اطلاق الوجود

بالمعنى المتعارف وايضا يكون هناك موجود ووجود عارض له فلا يبقى فرق بينه
وبين الممكنات لانا نقول بل اطلاقه عليه بهذا المعنى وصدق عليه عرضى ومن البين
انه صدق مفهوم العرضى على شيء لا يقتضى ان يكون مهية ذلك الشيء حتى اذا كان
له مهية اخرى معلومه او مجهوله يقال انه اطلاق ذلك العرضى عليه بمعنى آخر وتفصيل
المقام ان الموجودات كلها متشاركة في ترتب الاثار عليها وذلك مبدا انتزاع
الموجود المطلق المشترك البديهي منهما فان العقل اذا لاحظ ترتب الاثار عليها
انتزع منه الوجود ثم النظر الصائب يفعل انه منشا ذلك الترتب في الممكنات
ليست ذواتها فانها في ذواتها ليست الا هي كما حقق في موضعه بل منشا الترتب فيها
امر مغاير ثم ان البرهان قام على انتهاء سلسلة الممكنات الى امر يكون بذاته
منشا للاثار فيكون ذاته بذاته مبدا انتزاع المفهوم المسمى بالوجود فالمفهوم الكلي
المسمى بالوجود ليس عين شيء من المهيات لكنه مبدا في الممكنات امر زايد على
ذاته وفي الواجب تعالى ذاته وحيث يقال ان الفاعل جعل المهية موجودة فانما
نعني بها ان الفاعل جعلها بحيث يصح انتزاع الوجود منها الا انه اعطاها صفة
متضمنة اليها على نحو الصباغ الذي يجعل الثوب متصفا باللون بان يضم
ذلك اللون اليه فاما الذي هو مبدا صحة انتزاع الوجود مغاير لمهية الممكنات
واما في الواجب فذاته بذاته مبدا صحة تلك الانتزاع فذاته في مرتبة تلك
الحيثية في الممكنات فان قلت على ما ذكرته يكون ذات البارى تعالى عين الوجود
بل عين منشا انتزاعه وبذلك لا يصح اطلاق الوجود عليه قلت اشرنا الى ان
الموجود انما يطلق على ما له مبدا صحة انتزاع الوجود عنه وكذا سائر الامور الاعتبارية

كالممكن والاعمى ونحوهما انما يطلق على ما هو كذلك لا على ما ينضم اليه ذلك الامر المنتزع
على نحو انضمام الاوصاف الى موصوفاتها وان كان يتبادر الى الاوهام العامية
ان معنى الوجود ما يقوم به الوجود حقيقة على نحو قيام الاعراض بمحالها واذا
كان الموجود حقيقة ما له مبدا صحة ذلك الانتزاع فيكون الوجود مبدا صحة ذلك
الانتزاع وهذا المبدا في الممكنات غير ذواتها وفي الواجب ذاته فكما ان استناد
وجود الممكن الى الفاعل راجع الى استناد مبدا صحة انتزاعه عين ذاته ولا يلزم
منه ان يكون الواجب عين هذا المفهوم المنتزع تعالى عن ذلك ولا يكون موجودا
بعروض ذلك الامر المنتزع عنه ولا انه يمكن توهم انفكاك الوجود عن ذاته
تعالى ولا انه يكون اطلاق الوجود عليه تعالى وبالجملة القوة العاقلة متصفة بالعلم
ويصدق على المجردات القائمة بذواتها وح فهو علم ذاتها بذاتها والعالم والمعلوم
هناك واحد بالذات فان العلم ان قام بغيره فهو علم الغير ويصير الغير عالما
وان قام بنفسه فهو علم نفسه ويصير نفسه عالما ثم اني ذكرت في بعض تحريرات
الحواشي ان ما ذكره هذا القائل انما يتجه اذا كان مرادهم ان البارى تعالى وجود
خاص موجود بعروض الوجود المطلق اما اذا كان المراد انه عين الوجود العام
بذاته وكونه موجودا عبارة عن قيام حقيقة المعنى التي هي الوجود الخاص بذاته
ومعنى الموجود ما يمكن تحديده الى قولنا ما قام به الوجود اعم من ان يكون من قبيل
قيام الوصف بموصوفه كما في الممكنات او من قبيل قيام الشيء بنفسه كما في الواجب
فلا اتجاه لما ذكره اذ ح لا يكون وجوده بسبب وجود عارض له وظاهر ان
مرادهم هذا حيث قالوا ان واجب الوجود موجود بوجود هو عين ذاته ولكن

اي ليست كون وجود الواجب
بذاته يرجع الى كونه مبدا لصحة
انتزاعه منه ص

وجوده بسبب انه فرد من المفهوم المطلق لم يبق فرق بين الواجب وغيره وقد بسطنا ذلك
في الحواشي وتجريدات الحواشي اعترض عليه اما اولا فلانه قد فسر الوجود بمعنى اخص من
معناه البديهي المشترك الذي فيه الكلام والدعوى انه هناك انه تعالى في اعلى مراتب
الموجودية بهذا المعنى ولا يلزم من كونه موجودا بالمعنى الذي ذكره ان يكون موجودا بالمعنى
البديهي الذي فيه الكلام فضلا عن ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى واما ثانيا
فلان القيام بذاته وليس ذاتيا له بل عرضي القياس اليه فيمكن تصور الانفكاك
عنه فلا يمكن ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى الذي ذكره ايضا واما ثالثا
فلان تفسير الموجود بما يمكن تفصيله الى ما قام به الوجود اعم من قيام الوصف بالموصوف
وقيام الشيء بذاته ما لم يوجد الاولين والاخرين فمن اين يعلم ان مرادهم هذا واما رابعا
فلان عدم الفرق بين الواجب وغيره على تقدير انه فرد من المفهوم المطلوب غير مسلم
والفرق بينهما ح هو ان نفس الواجب فرد لهذا المفهوم وعوارض الممكنات افراده
لا انفسها وقد نقلنا ما بسط في حواشيه واوردنا على هذا مما يتوجه عليه اذ لو اما
الاول فلا تم ان هذا المعنى اعم من معنى البديهي المشترك بل المعنى البديهي المشترك
اعم من القسمين كما نص عليه القوم قال بهمنيار فيما نقلنا عنه سابقا اذا اقلنا كذا
موجود فلا نعني به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن المهية
عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون مهية ووجود وكان لسان الموجود
لكنا نعني به انه كذا في الاعيان او في الذهن وهذا يحتمل قسمين منه ما يكون في الاعيان
او في نفس بوجود مغاير له ومنه ما لا يكون كذلك الى اخر ما نقلناه هناك منه
ومن الشيخ في التعليقات كما نقلناه فيما سبق وذلك تصريح في ان الموجود اعم

ان يكون مهية وجوده او يكون وجودا قائما بذاته كما يفصح عنه قول بهمنيار على ان
ما نقلناه هناك ان نسبة الجميع الى الله تعالى كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي
نسبته يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بانه
الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له نظائره في كتب القدماء كثيرة فانظر
كيف صرحوا بانقسام الموجود الى القسمين على وجه لا يغبره ريب ثم اقضى العجب
من هذه الايرادات التي من جملتها ان هذا التفسير لم يوجد في زبر الاولين والاخرين
وكان اللايق ان يقول لم اجده في زبر الاولين والاخرين واما الثاني فسقوط
ظهر بما فصلناه سابقا من ان الموجود ما يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه لا يتصف
اتصافا حقيقيا وذات الباري تعالى بذاته يصح انتزاع هذا المفهوم عنه ومعنى كونه
عين الوجود انه عين مبدأ انتزاع هذا الوصف ووصفه بالقيام بذاته الاشارة
الى خصوصية الذات لا لان الوصف له مدخل في صحة انتزاع الوصف عن ذاته المخصوصة
كذلك بذاته والحكم انما يقع في الاوهام حال المقصود واما الرابع فقد ظهر اندفاعه
من تضاعيف الكلام بل من كلامه فانا سلمنا ان الفرق هو ما ثبته بعينه فانه اذا كان
ذات الواجب فردا للوجود وعوارض الممكنات افراده لا انفسها فقد ثبت كونه في اعلى
مراتب الموجودية اذ الممكنات موجودة بالمعنى الذي سبق تفصيله اعني صحة انتزاع
وصف الوجود عنه بواسطة ما يعرضها من تاثير الفاعل بخلاف الواجب فانه كذلك
بحسب ذاته بهذا وقد ذكرنا في بعض المواضع انه انما يلزم كون وجود الممكنات
واجبا لو لزم من مجرد كونه في اعلى مراتب الوجود ولم يقل بذلك بل مراده
تعالى وجودا خاصا قائما بذاته كان موجودية بحسب ذاته فيكون في اعلى ما يقصود

وليصدق على الله ان كما ستعرف تفصيله ولكنا
المشائية الحكمية امورا دقيقة يضيق عنها
العبارة لا جرم نفع ح

من مراتب الوجود لانه موجودية باعتبار ذاته فقط وموجودية غيره باعتبار
اتصافه بالعوارض التي هي غيره والفرق بينهما وبين وح لا يلزم كون وجود
الممكنات في تلك المرتبة لانها ليست قايمة بذاتها فليت يجب ذاتها واخفة
في الموجود اعني القايم بالموجود بالمعنى الذي سبق ذكره واعترض عليه بان الملازمة
المدلول عليها بالقول لما كانه وجودا خاصا قايما بذاته كان موجوديه يجب
ذاته مم اذ لا يلزم من كون الشيء وجودا موجوديه ولا من قيامه بذاته اذ المعنى
عدم القيام بالغير كما مر ومن البين انه لا يستلزم الوجود فمن اين يلزم من كونه وجودا
قايما بذاته موجوديه بحسب الذات سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه انه يكون في اعلى مراتب
الوجودية بانه يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما لزم منه انه يكون موجوديه
مقتضى ذاته فيمتنع انفكاكه عنه لا انه يمتنع تصور الانفكاك عنه كما هو الظاهر
منها وكذا قوله موجوديه باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره به مم اذ قد مر
غير انه ليس الوجود عروض للماهيات اصلا ذهنا ولا خارجا واما صحة انتزاع
الوجود المشترك بين جميع الموجودات والامر المشترك كما عرفوا بين الجميع ثم قوله
وموجوديه غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره به يدل انه موجوديه تعالى
حيثما ذكره ليس باعتبار امر مغاير له وليس كذلك لانه باعتبار قيامه بالذات
الذي يراد به عدم القيام بالغير وهو امر عدمي مغاير لذاته عارض كما لا يخفى اوكل
لا يلزم من كونه وجودا قايما بذاته انه يكون موجوديه عين ذاته كما مر مرارا
وانما يلزم كونه وجودا [illegible] ولا من مجرد كونه قايما بذاته نظير ذلك ان
العلم هو الصورة المجردة فاذا قام تلك الصورة كان علما باعتباره عالما

باعتبار

باعتبار وعالمية باعتبار ذاته لا باعتبار غيره بخلاف عالمية غيره وقد سبق هذا
التمثيل مرارا وانما يلزم كون عالميته بذاته من كونه علما قايما بنفسه لا من كونه علما
ولا من كونه قايما بنفسه بل من مجموعهما لا يقال كونه قايما بنفسه امر مغاير له زايد عليه
في الاعتبار فلما كان موجوديه بذلك الاعتبار لم يكن موجوديه باعتبار ذاته لانا
نقول قد سبق ان مفهوم المحمول في قولنا الله موجود عالم به انه غير ذاته تعالى وليس
مراد القوم كون هذه المفهومات عين ذاته بل المقصود ان مصداق الحمل في ذلك
هو ذاته لا امر مغاير له فان معنى الموجودية في الحقيقة هو كون الشيء بحيث يصح انتزاع
ذلك الوصف كما سبق فالموجودية بذاته كونه كذلك بحسب ذاته ولما كان ذاته
تعالى بذاته كذلك كان موجودا بذاته لان عين ذاته مبداء صحة ذلك الانتزاع فمبداء
الانتزاع متحد معه باعتبار ذاته بخلاف الممكنات فان ذاته ليس بذاته مبداء
للانتزاع المذكور بل مبداء صحة ذلك الانتزاع بالحقيقة فيها امر آخر كما لا يخفى وليت
شعري من لم يتفطن لذلك كيف يوجه ما ذكره القوم في المثال المذكور وانت اذا
تاملت ادنى تامل علمت ان منشاء هذه الشكوك وامثالها انما هو الوقوف عند
ابهام اللفظ وعدم التعمق في المقصد فان المعاني الدقيقة التي لم يتعارفها العامة
يحتاج في التعبير عنها الى استعمال الالفاظ المتعارفة من ياخذ تلك الالفاظ
على الوجه الذي يتعارفه يرجع من تلك المقاصد بخفي حنين كما استمر تشنيع المتكلمين
على القوم في قولهم بكون صفاته عين ذاته بانه هذا في الحقيقة نفي تلك الصفات
فانه لا يكون عالما ولا قادرا اولا من هذا فيكون اطلاق تلك الالفاظ عليه
بمعنى آخر غير ما يتعارفه العامة ونظير ذلك ما سلف من هذا القايل فانه اذا كان

ذاته تعالى عين الوجود القايم بذاته فيكون يكون اطلاق الموجود عليه بمعنى آخر غير ما
يتعارفه العامة فيكون الوجود مسلوبا عنه بمعنى المتعارف لكيلا يعدو ما تعالى
عن ذلك علوا كبيرا او من مراتب المنع في كونه مضيا ثلث قيل لو كان للوجود
فرد يعرض للمهية ويصير المهية موجودة كما ان فردا من الضوء يعرض الجسم ويصير الجسم
مضيا يمتنع كون الباري تعالى فردا من الوجود ويمشي هذا التمثيل اذ لا يصح ان
يقال يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود والباري
تعالى لا يحتاج فيه ذلك لان ذاته موجودية كالضوء المضيء بالضوء آخر وليس كذلك
لما عرفت من ان الوجود ليس عارضا للمهية اصلا فلا يحتاج الممكن في ان يكون موجود
الى ان يعرض له فرد من الوجود حتى لو لم يحتج الواجب الى ذلك لكان له فيضا
من هذه الحيثية ثم قد اشتهر عن الحكماء ان حقيقة الاول تعالى انيته وانه ليس له مهية
غير الانية وقد حمل الجمهور المتاخرين بهذه العبارات على ما هو الظاهر منها وما حكموا
بانه مذهب الحكماء ان مهية الباري تعالى هو الوجود او ذكروا في رد الحكماء لهذه
العبارات ظاهر لوجهين احدهما ما نص عليه الشيخ ابو علي ابن سينا في تعليقاته
بقوله معنى قولنا مهية انيته لا مهية له والثاني انهم اطبقوا على ان كل ذي مهية معلول
قال الشيخ في تعليقاته كل ما كان حقيقة انيته لا مهية له وواجب الوجود حقيقته انيته
وقال في الهيات الشفاء ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون له مهية يلزمها وجوب
الوجود ومن البين ان الوجود لو كان مهية تعالى لكان ذا مهية بل يتمسهم اسم
الموجودات الذي لا مهية له اصلا لان الموجود مهية تعالى وقد صرح الشيخ
بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ويقول في الرئيس ان واجب الوجود قد

يعقل

يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان مهية شيء كالانسان او جوهر اخر من الجواهر
ذلك الانسان الذي هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه ماذا هو انسان
وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف من ان المبدأ الاول في
الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم يجعل المبدأ واحدا وبعضهم يجعله كثيرا والذي جعله
واحدا فمنهم من جعل الاول لا ذاته واحد ابل ذات شيئا هو الواحد مثل ما هو او بار
وغير ذلك ومنهم من جعل المبدأ الاول الواحد من حيث انه واحد لا شيء يعرض له الوحدة
ففرق اذن بين مهية يعرض لها الواحد او الموجود بين الواحد والموجود من حيث هو
واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون
هناك مهية ما ويكون لتلك المهية واجب الوجود هذا كلامه وهو صريح في انه
ليس له مهية اصلا ولا غيره فان قلت لماذا ذهبوا الى انه تعالى بلا مهية وما دعاهم
الى ذلك قلت قد عرفت ما حققت لك في اوايل الكتاب ان الوجود موجود للمهيات
بحسب الاعتبار الذهني بمعنى ان العقل اذا لاحظها بذاتها بلا اعتبار غيرها يجدها
في تلك المرتبة عارية عن الوجود ثم يجدها موجودة في المرتبة التي بعد هذه المرتبة وكل
ما يكون الشيء عاريا عنه في ذاته وبحسب ح لا بد لذلك التلبس من علة فلو كان للواجب
مهية لكان متعلق بعلة بنفس ولا فرق في ذلك بين ان يكون مهية وجود آخر ومن ثم
ذهبوا الى كل ذي مهية معلول ولهذا قال بهمنيار وهو يجب وجوده لا ما يجب
وجوده لفظ ما في هذا التركيب اشارة الى المهية ويقرب من هذا ما نقل من هذا
ما نقل في تعليقات الشيخين من انا اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ
مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او بقضاء

غيره كان لفظ شيء في عبارتها اشارة الى الماهية كلفظ ما في عبارة ابن سينا فالحكم
بالمجاز مبني على ما هو المشهور من اللغة من ان معنى الموجود ما له الوجود وفيه بحث سيأتي
فان قلت الموجود الذي لا ماهية له قد يحصل في العقل بعارضه كصانع العالم ولا شك
انه في الموجود زائد عليه فهو اذا اعتبر بذاته من هذه الجهة يكون عاريا عنه فيلزم
احتياجه الى السبب قلت الموجود الذي لا ماهية له من حيث هي هي غنية عن السبب لا من حيث
هو صانع العالم ولكن صانع العالم موجود الكونه ذلك الموجود كما ان الكاتب
ضاحك بالقوة لكونه انسانا والحاصل ان كل ما يحصل في العقل بوجه يكون الوجود
زائدا عليه وهو بذلك الوجه يحتاج الى السبب والغني عن السبب انما هو الموجود البحت
وقد اشار الشيخ الى هذا في التعليقات بقوله نظير عنه ذلك ان واجب الوجود وانت
ان تصور الا موجودة على ما نقل عنه انقسام الواجب الوجود والممكن الوجود من كان
في ان كل واحد منهما ذات هي عين الموجود في الخارج وبهذا فانه في ان الممكن في العقل
موجود ميسر ماهية الواجب موجودة وردع التلبس بها فالممكن موجود بشرط الزيادة
وقد اشار الشيخ في الشفاء الى الفرق بين الامرين بقوله وليس معنى قولنا انه مجرد
الوجود بشرط سلب الزوائد عنه ان الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا
بهذه الصفة فان ذلك ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب
الايجاب اعني في الاول انه مع الوجود ومع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر
هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء فهذا الا يحمل على ما هناك
زيادة كل شيء بجزء فهو زيادة بهذا الكلمة على ما نقل صاحب القيل اتفاقا والغرض
تطبيق ما حررناه من مذهب الحكماء على القول التي تعلقها بهذا القائل من كتب

القوم ان يعرف ان ما حررناه من مذهبهم كما هو منطبق على ما نقلناه من كتب القوم كذلك
ينطبق على ما نقله ذلك القائل منهما بخلاف ما حسبه انه من مذهبهم فانه ينطبق على شيء
منهما كما هناك عليه ادل في هذا الكلام غير آخره تو لبيات ينبه عليه منها ان ما ذكره
من ان التمثيل بالصور انما يصح لو كان للوجود عروض حقيقي للموجودات وليس كذلك
فلا رجحان للواجب على الممكنات من هذه الحيثية بل مدفوع فان الرجحان لا يتوقف
على ما ذكره بل يكفي فيه احتياج الممكن الى الجعل بحيث يصح انتزاع وصف الوجود
من ذاته عنه واستغناء الواجب عنه لان ذاته بذاته كذلك لا بسبب يجعلها كذلك والتمثيل
بمراتب الصور في مطلق الزيادة وعدمها لا في العروض الحقيقي وذلك مبني على اطلاق
العرض العام والخاص العارض للشيء على ما يصح انتزاعه من ذلك الشيء فان العقل اذا
استشعر من امر صفة سواء كان امرا موجودا كالسواد او امرا اعتباريا منتزعا كالشيء
والوجود والامكان ونظائرها يصفه بذلك الوصف والمراد العرض على الاطلاق
العروض والقيام على هذا المعنى كما حصلنا ذلك سابقا وليس من شرط المثال
وما اشار اليه من انه ليس للوجود عروض للماهيات حملا وما اشار انه ليس للموجود
عروض للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا ان اراد في العروض الحقيقي فبعد تسليمه لا يضر
اذ يكفي في صحة التمثيل العروض على نحو صحة الانتزاع وان اراد به نفي العروض على هذا النحو
ايضا فهو ممنوع بل خلاف البديهة ومنها ان استدلاله على صرف كلام الحكماء
عن ظاهره والتشنيع على المتأخرين لا يدل على مطلوبه بوجوه الاول ان الماهية على ما نقله
المتأخرون قد يطلق ويراد بها ما لا يشمل المتشخص فلم لا يجوز ان يكون نفي ماهية كلام
الشيخ الذي نقله عن التعليقات اولا مبنيا على ذكر الثاني انه قد يطلق الماهية في

مقابلة الوجود فلم لا يجوز ان يكون مراده من نفي غيره الماهيات الماهية وذلك وما اطبقوا عليه من ان
كل ذي ماهية معلول يكون مبنيا على ارادة هذا المعنى الثالث ما نقل عن التعليقات ثانيا
صريح في اثبات الحقيقة له اذ حقيقة وماهية انية فلم لا يجوز ان يكون نفي الماهية عنه بناء على
ارادة احد المعنيين السابقين الرابع ان الشيخ وغيره يطلقون الذات على الواجب
والذات قد يساوق الماهية اذا لم يعتبر في الماهية قيد مخصص يخرج عنه التشخص او
يجعله مقابلا للوجود فثبت له الماهية بمقتضى عباراتهم انما نقله من الشفاء فمن ان
واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمه وجوب يشعر باثبات الماهية له ونفي الماهية
المغايرة للوجود ويستلزم له وهو يشعر بانه ماهية عين الوجود والخامس السادس ان
بعد البناء التي ان اردت بنفي الماهية نفي ما يساوق الذات والحقيقة وما اشبههما
ما يشمل الطبيعة والشخص وهو ظاهر البطلان ضرورة ان ما لا ذات له فهو معدوم قطعا
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان اردت انه لا يطلق على الماهية بناء على اعتبار قيد فيه
يرجع بحث لفظي لا طائل تحته ولم يلزم منه انه لا يكون ذاته تعالى وجودا خاصا قائما بذاته
كما ذكرناه وهنا ان عبارة الشفاء على ما نقله لا يدل على مطلوبه اصلا فان عبارته
انه لا يجوز ان فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية ووجود وذلك يدل على صراحة على نفي مغايرة
للوجود وتركبه من الماهية والوجود وما ذكرناه ليس هناك الا وجود بحت غير قائم
بذاته اصلا فان التركيب وكيف يدل على هذه العبارة على نفي ما ذكرناه فانظر واقض
العجب من قوله هذا صريح في ان ليس له ماهية اصلا لا وجود ولا غيره ومنها انه على
ما ذهب اليه من ان الموجود البحت ان كان ذلك عين المفهوم الاعتباري المشترك فيه
فهو الظاهر كيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية تعالى عن ذلك

وان كان فردا من افراد هذا المفهوم عاد جميع ما اورده على غيره فان كون هذا الفرد موجودا
ان كان بكونه فردا من افراد هذا المفهوم عارض له اما مفارق او لازم فلا يكون عين الوجود بالمعنى المتعارف
على ما ذكره في الايراد على غيره وان كان موجودا في ذاته ولا شك انه معروض للوجود المطلوب
فردا منه فيكون موجودا من غير مرة بذاته باعتبار كونه فردا من الموجود المطلق فظهر انه لا يندفع بما
ذكره ايراد الشارح ومنها انه على هذا التقدير ايضا ولا بد من ذات فذلك الذات معروض
للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من الممكنات من هذه الحيثية الا بنفي التحليل
الى الوجود والماهية المغايرة اصلا اذ ثبت لها فردا خاصا معروضا للمفهوم المشترك فيه فذلك
هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والماهية ههنا
قد حصل الى نفس الموجود الخاص والموجود المطلق قلنا كما ان الانسان الموجود يتحلل الى الانسان
الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يتحلل على ما زعم
ذات الباري تعالى الى ما سميتموه الموجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا
عرضيا لا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان تحليلا الى الموجود الخاص
العارض وماهية الانسان بناء على ان العارض له حصة من مفهوم المطلق كان ههنا كذلك
فان العارض له ايضا حصة منه وان زعمت ان التحليل في صورة الانسان الى الماهية
والحصة هنا منها الى ما سميته الوجود البحت ومفهوم المطلق على الاطلاق كان تحكما غير
ممنوع ومنها ان ما ذكره في الجواب من تقرير عروض الوجود للماهية بحيث الذهن يقتضي ان يكون
الوجود مقدما على فعله الماهية محصل فما ذهب اليه لان الفعل اذا وجد في المرتبة
السابقة عارية عن الوجود فاما ان يكون في هذه المرتبة ذلك الماهية او لا فان كان
ذلك الماهية كان في هذه المرتبة تلك الماهية وليست في هذه المرتبة موجودة كما عرف

بر فيتقدم فعلية المهية على الوجود وان لم يكن في هذه المرتبة تلك المهية ملاحظ بذاتها وبخلاف
المفروض عنه لا يقال لم لا يجوز التلبس بالوجود في وجدان العقل وملاحظته وذلك لا ينافي تقدمه
بحسب نفس الامر لانا نقول لا يخلو اما ان يكون الملاحظة في مرتبة السابقة السابقة بحسب
نفس الامر اولا وعلى الثاني لا يصدق ان العقل لاحظ الانسان اذ المفروض انه ليس انسان
الى تلك المرتبة وعلى الاول صدق الانسان عليه بحسب نفس الامر على صدق الموجود
وهو خلاف ما ذهب اليه ومنها ان ما ذكره في رد كون ذاته تعالى هو الوجود قائم بذاته
من انه لو كان مهية لكان معللا بعلة سواء كان وجودا او غيره انما يتم لو لم يكن بهذه المهية
في حد ذاتها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار العارض اذ قد علمت ان مرادهم من
المهية التي يكون مغايرة للموجود ومحتاجة في كونها موجودة الى ما يعرضها ولا الوجود
القائم بذاته هو الذي موجود باعتبار موجود ابا اعتبار فهو مستغن في كونه موجودا
عن عروض عارض له فانه موجوديته ليس باعتبار كونه معروضا لغيره على الوجه الذي
سبق تحقيقه فقوله لا فرق بين كونه موجودا او غيره ممنوع لان الوجود القائم بذاته لو كان
مهية الواجب اذ ذاته او ما شئت فسمه يكون موجوديته باعتبار ذاته على الوجه الذي
مر مرارا ثم ما قرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له اصلا فهو ظاهر
البطلان وان اراد انه واما كذلك لا يسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي لا
يرجع الى حقيقة حكمية فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد
به المعنى الذي يريده به من الذات فلا يبقى المناقشة الا في اللفظ على ان هذا المناقشة
الا في اللفظ على ان هذه المناقشة غير متجه على ما اسلفناه ثم لا يذهب عليك ما
سبق ان ما اعتقده انه مذهب الحكماء لا يكاد يصح منه لانه ان اراد ان عندهم مفهوم

الموجود

الموجود المطلوب فهو من انه خلاف مذهبهم وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم
حتى يكون معنى كلامهم انه عين الموجود الخاص فلا فرق بينه وبين الممكنات فانها ايضا
الموجود الخاص فان صحت الفرق انه بذاته فرد من الوجود الخاص بخلاف
غيره عاد الكلام في ان كون فردا من ذلك المفهوم عارضا له واما لازم او
مفارق وهو خلاف ما اجمعوا عليه وانت اذا تاملت علمت ان ما ذكره من ان
ذاته موجود خاص كلام لا محصل له ما لم يؤل بما ذكرنا لان ذاته تعالى امر خارج عنه
ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فليس صدق مفهوم الموجود الخاص عليه ذاتيا
حتى يكون بذلك راجحا على الممكنات فهو من هذه الحيثية يشارك الممكنات فانا
اذا فرضنا ذات الواجب على ما ذكره مثلا فردا من المفهوم المسمى بالوجود فمفهوم
الموجود الخاص عرضي له وما يصدق عليه ذلك المفهوم ايضا فلا فرق بينه وبين
المعلوم في ان كلا منهما يصدق عليه هذا المفهوم صدقا عرضيا فاين ظهر
الرجحان الذي هو المطلوب واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته مبدأ
لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود لذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطة جعل
الفاعل على ما تفصيله فظهر ان ما ذكره على الوجه الذي اخذه ليس منطبقا على كلام القوم
ولا هو تام في نفسه وان ما ذكرنا منطبق على كلامهم طباق النعل بالنعل وقد ذكرت
في بعض تحريرات الحواشي ان هذا القائل نقل عبارتين كلاهما يدلان على ان له مهية
هي وجود وجعلهما دليلا على نفي المهية قطعا احدهما ما نقله من التعليقات وهو ان
حقيقة الواجب انيته وذلك ظاهر الدلالة على ذلك والثانية ما نقله من الهية الشفاء
وهو انه لا يصح ان يكون له مهية مغايرة للوجود مستمرة وهذه العبارة صريحة في ان له

مهية هي عين انيته كما ذكره في التعليقات اذا النفي انما يتوجه على القيد كما لا يخفى على
المحصلين واعترض عليه هذا القائل بان العبارتين المنقولتين شطر منهما وزعم
هذا الشطر لا يدل على انه ليس له مهية ودلالتهما على ذلك غير مسلم اما عبارة التعليقات
فلان لفظ الحقيقة مشتركة ومن الجائز ان لا يكون ههنا بمعنى المهية كيف ولو كان بمعنى
المهية لكان مناقضا لما ذكر عقيبه من قوله لا مهية له حيث نفي جنس المهية عنه على سبيل
الاستغراق ومن الفهم بالعجب انه يفهم من قوله واجب الوجود حقيقته
انيته وكل ما كان حقيقته انيته لا مهية له ان الواجب الوجود مهية وهل هذا كما يفهم
من قولنا زيد جوهر وكل ما كان جوهرا لا موضوع له ان لزيد موضوعا واما عبارة
الشفاء فلان القيد ههنا لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة الوجود كما حسب
فلو حمل نفي القيد كان مفاده ان الواجب الوجود مهية لا يلزم وجوب الوجود وهو معنى
محتمل ليس مقصودا بالافادة قطعا ثم ما ذكره عقيب ذلك من قوله ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك مهية واجب الوجود وصريح
في نفي المهية مطلقا كما ترى وكذا تمثيله بالواحد حسبما قررناه كما لا يخفى اقول قد نقلت
القدر الذي نقله جعله دليلا على نفي المهية مطلقا واثبت ان ما نقله لا يدل على مطلوبه
فان كان هناك شيء آخر اذا ضم الى القدر الذي نقله يكون المجموع دليلا على مطلوبه
كان استدلاله بهذا القدر غير تام وفيه اعتراف بورود المنع الذي اوردته ثم
قوله لفظ الحقيقة مشتركة ان اراد به يطلق تارة مرادفا للمهية واخرى على المهية
الموجودة فكذا لا يجديه اذ على اي معنى من المعنيين حمل ثبت له المهية وان اراد
للحقيقة معنى آخر سوى المعنيين المذكورين اعم منهما او مباينا لهما لا يلزم من اثباته

اثبات

اثبات المهية فغير مسلم اذ لم نعثر على معنى آخر اصلا فضلا عن ثالث يكون اعم او مباينا وقوله
ومن الجائز ان يكون ههناك بمعنى المهية غير جائز على قانون التوجيه لانه ادعى ان العبارة
المنقولة يدل على نفي المهية مطلقا فلا يجديه الجواز وانما يكون مناقضا لنفي المهية
المذكورة بعده لو حمل المهية على عمومها اما لو خصصها بما يقابل الانية بقرينة اثبات
الحقيقة اولا فلا يناقض وليت شعري تخصيص المهية بقرينة ما سبق اولى او
الحمل الحقيقة على معنى مجهول لا اشعار به في كتبهم اصلا ولم يعنه هذا القائل اصلا
ثم انه فهم من العجب من ان يفهم من قولهم ليس له مهية حقيقته غير الانية انه ليس له
اصلا وهل هذا الا كما يفهم من قولك ليس لزيد اب غير عمرو انه لا اب له اصلا
والمقدمة التي ضمها الى قوله واجب الوجود حقيقته انيته وهو قوله وكل ما كان
حقيقته انيته فلا مهية له صريح في ان المراد نفي المهية المغايرة للوجود وذلك
لان الحقيقة بالمعنى هي المهية الموجودة فاذا كان حقيقته هي نفس وجوده الذي
هو المراد بالانية كما حققناه لم يكن له مهية مغايرة للموجود وبالجملة لا مانع على هذا
المعنى حتى يودي الى الجهالة ويقال يجوز ان يكون للحقيقة معنى آخر وما ذكره في
عبارة الشفاء من ان القيد هو لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة الوجود
فلو حمل على نفي القيد كان المفاد ان لواجب الوجود مهية لا يلزمها وجوب الوجود
الخ وهو معنى غير مقصود بالافادة قطعا مدخول بان القيد ههنا هو المغايرة
فيه واللزوم معا فان العبارة على ما رايناه هكذا لا يصح ان يكون له مهية مغايرة
للوجود يستلزمه كما نقلناه وكذلك رايناه في نسخة حاشية وبقي مجموع المغايرة
والاستلزام يتحقق بان يكون مهية عين الوجود وكذا لو كان القيد هو الاستلزام

حاشية محله

فقط یکون انتفاوه بثبوت فیه من بین الوجود و ما ذکره عقیب ذلک لا یدل علی نفی
المهیة مطلقا بل نفی الترکیب من المهیة و وجوب الوجود و کذا تمثیله الواحد من حیث
انه واحد فان الواحد من حیث انه واحد مهیة ما لا یخفی وقد عثرت علی کتاب بعض
الحکماء اظنه الشیخ عمر ابن الخیام ذکر فیه ان یحاذی العلائیة للشیخ و یجری مجری
الشرح له وقد ذکر فیه او لا بعد اثبات الواجب بهذه العبارة پس روشن شد
که علم را دلیست واجب بذاته یگانه از همه وجوه و هستی او ذات اوست بلکه او حقیقة
هستی محض است در ذات خود و او چشمه هستیست در حق غیره و خود نسبت دیگر
او موجودات بوجود او مانند نسبت روشنایی دیگر اجسام است بروشنایی
افتاب و این مثال مستقیم اگر افتاب را بذات خود روشنایی بودی بی
موضوع لکن روشنایی او در جسم است که موضوع اوست و هستی او اول که
چشمه هستی همه است در موضوع نیست ثم قال فی بحث صفاته تعالی بعد از تمهید
مقدمه هی انه لا یمکن للانسان ادراک الامور الغریبة الا بمناسبات الامور المشاهدة
پس چون اول را که معنی است که در تو نظر او نیست راه نیست ترا البته بفهم
کردن او و ذات اوست که وجود است بی مهیة که او چشمه وجود هاست
چون گویی چگونه باشد وجود بی مهیة ممکن نیست که از انقش تو مثال
توان آورد پس ممکن نیست که ترا فهم کردن حقیقت بی مهیة و حقیقت ذات اول
است و خاصیت اول انست که موجود است بی مهیة زیاده بر وجود از بهر انکه
اینست او و مهیة یکیست و او را نظیر نیست از انچه غیر اوست که هر چه جز او است
یا جوهر است یا عرض و او نه عرض است و نه جوهر و این معنی را ملایکه نتوانند شناخت

که ایشان

که ایشان هم جوهر اند و وجود ایشان غیر مهیة ایشان است و وجود بی مهیة نیست
مگر خدای را پس درست شد که او خدای را بحقیقت جز او نداند اگر گویی که علم ما با انکه
وجود است بی مهیة زیاده بر وجود او حقیقت وجود محض است این علم بچه چیز
اوست اگر علم به او نیست گوییم این علم مبلغ علمیست یعنی علم ما بنه نه بحقیقت
منزه است از علمیت خیالی که گویی نه بد رنگ مبت این علم بباشد بصفت او و بل
علم ما تنها یعنی چیزی است و علم تو با رادت و قدرت و حکمت او با رکرده و همه این بعلم
او و بعض وجود غیر او و بعضی تو با انکه عالم است ان علم بلازم محال است از لوازم
ذات او نه بحقیقت ذات او که حقیقت ذات او انست که او وجود محض است
بی مهیة زیاده اگر گویی چگونه است راه بمعرفت خدای تعالی جواب انست برهانی
بدانی معرفت حقیقت او محال است و انچه تصور می افتد شناسای از ذات او و صفات
اوست و فهم کردن وجود بی مهیة انکس را که او در نفس که او وجود بی مهیة نیست تا قیاس
کند بر و محال است و وجود بی مهیة زیاده بر وجود نیست مگر او را پس او را جز او را
نشناسد و از بهر انست که سید پیغمبران صلعم لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت
علی نفسک یعنی چنانچه تو خود خود را شناسی مر ترا نتوانم شناخت و هم صدیق
گفت العجز عن درک الادراک ادراک یعنی عاجز امدن از دریافت دریافت در یافتن
است اری همه مردمان عاجز اند از دریافتن او لکن انکس که برهان و تحقیق
داند انستی که دریافت او شناسنده دریابنده باشد که او دریافته است
غایة انچه ممکن باشد حق را که از او دریابند و هر که عاجز شود و بداند که او را
ضرور است بدانکه یاد کرده اند او جاهل باشد و از همه حق اندر دین پیغمبران

چه وجود او زاید بر ماهیت
نیست و گفتیم که این زاید
او نیست که او را ماهیت
نیست و این حم

واوليا وحكما رالكم سجية انتهى وقد نقلت بعبارته فانه فيها فوايد جليلة لا يخفى وفيها نظر البحر
البحير بهذا المعنى هو الذي يتعارفه العامة قبل م فالمشتق قد يصدق حمله على ما لا يقوم
مبدا الاشتقاق به كقولك النفس عالمة بهذا المعنى والضوء مضي وقد يصدق حمله على ما
يقوم مبدا الاشتقاق به كقولك النفس عالمة بالسواد ووجه الارض مضي ولا شك ان
معنى العالم والمضي في الصورتين واحد بحيث يتعارفه العامة فليس معنى العالم ما قام به العلم
والا لم يصدق على ما لا يقوم ذلك فيه بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بدانا وبهذا المعنى
يصدق على ما قام به الضوء وعلى نفس الضوء فهو اعم منهما وكان تفسير العالم والمضي بما قام
به العلم والضوء ماخوذ من قول النحاة اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به ولا يعول
عليه فانهم لم يعرفوا بين ما بالذات وما بالغير وبنوا على ما هو الشايع الظاهر بحيث ادى
النظر مثلا لما استقر والامر التي يطلق عليها المعنى فوجده واكثرها قام بها به الضوء فروا
المعنى المضي بما قام به الضوء ولم يغيروا ما هو مضي بذاته من غير قيام الضوء به اول لا
يظهر ان اطلاق اهل العرف العالم بذاته على النفس ليس لاعتقادهم انه متصف بعلم زايد
فان كون النفس من العالم امر لا يطلع عليه الا الحكما المحققون واني للعامة علم بذلك
بل الجماهير يعتقدون ان العلم في جميع المواد صفة قايم بالعالم وابا باطلاقهم المضي
على الضوء فربما يكون مجازا عندهم كما يقولون سواد اسود ويقال في الفارسية
سياهي بغايت سياه وهو مجاز ونظير ذلك قولهم ليل اليل وجد جده فاما
اذا قلنا الضوء مضي قبل قد ذكر الشارع ان المعنى الذي يتعارفه العامة من المضي
هو قايم بالضوء وقد وضع لفظ المضي في اللغة ثم حكم بانا اذا قلنا الضوء مضي بذاته
لم يرد هذا المعنى ثم امر بانه يكفي حال الوجود على حال الضوء وعلى هذا القياس يكون معنى

الذي يتعارفه العامة من الموجود وقد وضع لفظ الموجود في اللغة هو ما قام به الوجود فاذا قيل
الوجود موجود لم يرد هذا المعنى وقد يقول لم يرد على هذا انه لا يصدق عليه الموجود بذلك المعنى
المتعارف هو بها قطعا مع انه لا يصدق عليه المعدوم فيلزم ان يكون واسطة بين الموجود
والمعدوم هذا خلف وقد قلت مثله في تجريدات الحواشي وتحقيقه يتوقف على تمهيد
مقدمة هي انه قد يعتقد اهل العرف امرا ويطلقون اللفظ عليه على حسب اعتقادهم مع ان
البرهان على خلافه ثم ان اهل الحقايق مع اطلاعهم على الواقع يطلقون ذلك اللفظ
ويفهمون منه ان ليس الامر في الواقع كذلك كما توهم اللفظ بحيث التعارف مثلا اهل العرف
لما اعتقدوا ان المشار اليه بانا هذا الهيكل المحسوس يقولون انا قايم وانا جالس
وانا في المكان الى غير ذلك من صفات البدن مع ان الحكما بينوا ان المشار اليه
بانا ليس بجسم ولا جسمانيا ثم انهم يثبتون ذلك الى التجرد لا بمعنى انه مجاز لغوي
بل بمعنى انه مجاز لا يقال عليه هذا اللفظ الموضوع لذلك المعنى لا مجازا اذ لو علم
اهل العرف ان المشار اليه بانا ليس جسما ولا جسمانيا لم يطلق هذا اللفظ لذلك
المعنى لا مجازا واذا تمهد هذا فلقائل ان يقول لما كان معنى الموجود في متعارف
اللغة ما قام به الوجود وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك بل مرتبة اعلى من ذلك كان
حقا ان لا يطلق عليه هذا اللفظ لا يطلق عليه الا مجازا لكن اهل العرف اطلقوا عليه
هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب
اعتقاد اهل العرف ولذلك لم يتحاش ابو نصر وابو علي في تعاليقهما عن التصريح
بان اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو
لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود وانت خبير بان

انه انما يلزم ان يكون الواجب بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف الذي
هو المعنى الحقيقي وبين المعدوم بذلك المعنى ولكن بحسب المتعارف لا يكون واسطة لاعتقاد
اهل العرف انه قد قام به الوجود ولا محذور في مثل ذلك اللازم اذ اللازم منه
قصور اهل العرف في ادراك الحقايق على انه لا يمكن ان يقال لفظ الموجود مثلا
موضوع لما كان الوجود قائما به بحسب ما يدرك العرف وان لم يكن قائما به حقيقة
وكذا المعدوم بحسب ذلك النظر فلا واسطة بين هذين المفهومين ولا يكون
في اطلاق الموجود عليه تعالى تجوز فتامل قيل فيه بحث من وجوه منها ان اراد بالهيكل
الهيكل المحسوس البدن الحي الذي هو الانسان الموصوف بالحيوان الناطق فسلمنا
ان اهل العرف يقولون انه جالس ويقولون انه عالم ايضا وكلاهما حقيقة
عارية الا ان بعض اجزائه وقد فرضنا منشأ بعض هذه الصفات وبعض اخر
لبعض اخر ولا نم ان البرهان قائم على خلاف ذلك كما سيأتي تحقيقه وان
اراد به البدن وحده فلا نم ان اهل العرف يشيرون بلفظ انا اليه اذ هم يعني
انهم يشيرون بلفظ انا وانت الى الانسان والبدن وحده ليس انسانا عندهم
ولذا لا يعتقدون بدن الميت انسانا ويعرفون بفقد الانسان ح ومنها
انه لو لم يصدق على الواجب هو معنى الموجود لا يكون موجودا بهذا المعنى اذا
الموجود بهذا المعنى احد قسمي القسمة المذكورة وهو واجب الوجود الخارج بين تلك
القسمة وقوله ولكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه
فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقادهم لا طائل
تحته الا ستر الكفر الذي يتضمنه الكلام في العوام وليس هذا اول دوره لكثرة

في

في الاسلام ومنها انه لو كان الواجب تعالى واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم
بذلك المعنى كما ذهب اليه وكان واسطة بينهما في الواقع وليبطل الحصر العقلي بينهما ولا
يجدي نفعا ان لا يكون بينهما واسطة بحسب اعتقاد غير مطابق للواقع اقول قد ذهب
الحكماء الى ان المشار اليه بانا جوهر مجرد غير جسماني وهو ذلك يقولون انا جالس
وانا قائم في هذا المكان ولا شك ان كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا يقتضي
ان لا يطلق عليه هذه الالفاظ الا بطريق التجوز ومع هذا الاعتقاد يطلقون
عليه هذه الالفاظ والغرض تمهيد مقدمة لما يترتب عليه من ان اطلاق الحكماء
الموجود الذي معناه في عرف اللغة ما قام به الموجود على ما هو عين الوجود عندهم يجوز
انه يكون من قبيل اطلاقهم الجالس ونظايره على ما هو امر مجرد عن المادة بحسب اعتقادهم
فمنع كون المشار اليه بانا هو الجوهر هو الجوهر المجرد عندهم في الواقع غير مستقيم
لانهم يصرحون بذلك كما لا يخفى على من يتبع مقالاتهم ومنع كون المشار اليه بانا جوهرا
مجردا في الواقع لا يجدي نفعا لانه انما هو غرضنا يحصل من كونه مجردا عندهم ولا يتوقف
على كونه مجردا فسقط قوله لا نم ان البرهان قائم على خلافه كما سيأتي تحقيقه على انا
نتكلم على ما سماه تحقيقا في موضعه فافهم بهذا ثم انه قد صحف القائل بالعالم
ولذلك قال ان بعض اجزائه منشأ لبعض هذه الصفات يعني مثل الجالس
وبعض اخر لبعض مثل العالم ثم لا يظهر ان بدن الميت لا يطلق عليه الانسان
في العرف بل يقولون انه انسان ميت ولا يصرحون بانتفاء الانسانية
عنه وانه لم يكن انسانا بحسب التحقيق وبهذا اتضح الا منشأ الموضع لما مهدناه ثم لا

ان المقسم هو الموجود بالمعنى المتعارف بل بالمعنى الذي حققوه ولئن سلمنا ذلك فنقول عرضهم
تقسيم ما يطلق عليه الموجود بحسب العرف بمعنى ما قام به الوجود اما ان يكون كذلك بحسب
الواقع فيكون معروض الوجود بنفسه ولا شك انه لا يشمل الواجب فان اهل العرف
يطلقون الموجود بمعنى ما قام به الوجود على الواجب فان دل البرهان على ان مرتبة موجوديته
اعلى من الامر الذي هو معتقدهم فيكون اطلاقهم الموجود عليه من قبيل اطلاق المذكورة
على ما سبق ويكون حاصل التقسيم ان ما يطلق الموجود بحسب العرف بمعنى ما قام به الوجود
اما ان يكون كذلك بحسب الواقع فيكون معروضا للوجود ومغايرا له واما ان يكون
في الواقع عين الوجود لا مغايرا له معروضا وان كان معروضا له في مدرك العرف
وهذه قسمة صحيحة ويندفع بذلك كون اطلاق الموجود عليه مجازا ويحكى به فائدة
وليس في ذلك نسبة الكفر الى اهل العرف والى غيرهم اذ ليس في اعتقادهم زيادة الوجود
على ذات الواجب او عدم زيادته بخصوصه وردّ بنحو فضلا عن التكفير كيف وكثير من المتكلمين
ومنهم الامام في اكثر كتبه على ان وجود الواجب زائد على ذاته ولم ينقل احد من علماء
اهل الاسلام وقدح فيه فضلا عن النسبة الى الكفر فما تضمنه كلامه من النسبة المذكورة
اول قارورة كسرت في الاسلام وانت خبير بانه اذا حمل على التقسيم على المعنى اللغوي
لا يلزم الواسطة كما ظنه بمعنى انه يزول احدهما من الذات قيل هذا
ان جعل المقسم كيفية النسبة واريد بالوجوب والامتناع معانيها المتبادرة منها
كما هو الظاهر من عبارة الشارح واما اذا جعل المقسم المفهوم واريد بالوجوب والممتنع
والممكن كما اختاره بعضهم كان معنى الانقلاب ان يصير احد هذه الثلثة واحدا آخر منها

كما يصير الممكن ممتنعا اقول من البين انه على فرض صيرورة الممكن ممتنعا لا يصير احد هذه الثلثة
واحدا آخر منها بل انما يصير الذات الذي هو معروض الممكن معروضا للممتنع فقد زال النعت الممكن
عن الذات والصفة بنعت الممتنع فما ذكره الشارح جار على كلا التقديرين ولا يختص بما
اذا جعل كيفية النسبة قوله بهذه القسمة انما يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه قيل اعلم ان
الشارح جعل المقسم في الحقيقة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع والاقسام هي الوجوب
والامكان والامتناع بالمعنى المتبادر منها على هذا التقدير يكون المقسم في القسمة
المانعة الخلو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ولا قيد المصنف بقوله في الممكنات
انحصرت تلك النسبة في الامكان اذ نسبة المحمول الى الممكن الذي لا يقتضي تلك النسبة
ولا نقيضها هي الامكان على ما يقتضيه القسمة فيصير حاصل القسمة على هذا ان كيفية النسبة
التي هي الامكان اما امكان او وجوب بالغير او امتناع بالغير وهذه قسمة الشيء الى
نفسه وفيه بحث اما اولا فلانهما ليسا قسمين للامكان لامتناع حمله عليهما ضرورة
انه لا يصح ان يقال الوجوب بالغير او الامتناع بالغير هو الامكان الذاتي واذ صح ان يقال
الواجب بالغير والممتنع به هو الممكن واما ثانيا فلانه يختل القسمة لان الوجوب بالغير مثلا
كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة كما لا يخفى هذا ان جعل المقسم في المانعة
الخلو كيفية النسبة كما هو المناسب لما اختاره الشارح في الحقيقة واذا جعل المقسم
فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والممتنع به كما هو المناسب لجعل المقسم
في القسمة الحقيقية نفس المفهوم فيرد عليه ان هذه القسمة انما يكون قسمة الشيء الى نفسه
والى قسيمه ان لو جعل المقسم مفهوم الممكن حتى يكون القسمة هكذا الممكن اما ممكن
او واجب بالغير او ممتنع به واما اذا جعل المقسم ممكنا كما يشعر به عبارة المصنف

في الممكنات ويقال لهذا السماء اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به فلا يلزم تقسيم الشيء
الى نفسه والى قسيمه كما لا يخفى ما ذكره انما كان ما خوذ من حاشيتي وانت خبير بانه انما يتم
اذ جعل القسمة بمعنى الترديد كما ذكرته هناك واية تيوصفه بمنع الخلو بالقيد الممكنات
ثم انا ذكرت في بعض تحريرات الحواشي ان الشارح وان فسر والا القسمة تقسيم كيفية النسبة
يمكن ذكره في بيان كون القسمة حقيقية ما يدل على ان المقسم هو النسبة المتكيفة فانه
قال وذلك لان نسبة كل محمول لا تخلو ذات الموضوع من ان يقتضي تلك النسبة
اولا وهذا يدل على ان المقسم هو النسبة المراد بقوله الاول هو الوجوب والثاني
هو الامكان والثالث هو الامتناع وان الانقسام هي الواجب والممكن والممتنع كيف
ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان القسمة في الامكان الذاتي والوجوب بالغير والامتناع
بالغير في الممكنات ايضا قسمة حقيقية اذ لا تجتمع في تلك المفهومات ولا اثنان منها على الصدق
على ذات واحدة كيف وقد صرح بانها مانعة الخلو فيلزم ان عليه ان يكون حقيقية
بهذا بين لا يكاد يخفى احد فهو قرينة عليه على ان مراده بكيفية النسبة النسبة المتكيفة
وح يندفع بحث المحشي قبل فيه بحث اما اولا فلانا ان المقسم هو النسبة اذ لو كان
كذلك فاما ان يكون المقسم النسبة مطلقا اعم من الايجابية والسلبية كما يدل عليه
الشرح وح لا يستقيم قوله وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة ضرورة ان
النسبة المذكورة شاملة لكل قضية فلا يتصور قضية تقتضي موضوعها نقيض تلك
النسبة واما ان يكون المقسم النسبة الايجابية وح يخرج الممتنع او النسبة السلبية
فيخرج الواجب واما ثانيا فلانه ان اراد بعدم اجتماع تلك المفهومات عدم اجتماعها على
ما يراه الشارح فهو اول الظاهر من كلامه حيث حكم بان هذه القسمة المثلثة قسمة الشيء

الى نفسه والى قسيمه وان الوجوب بالغير والامتناع بالغير قسما الامكان فكانه ذهب الى ان نسبة
المحمول الى الموضوع او كيفيتها في الممكن هو الامكان وهو اذا اقترن بوجود العلة يصير
وجوبا بالغير واذا اقترن بعدمها يصير امتناعا به فاذن يكون الوجوب عنده امكانا مقرونا
لوجود العلة والامتناع بالغير مقرونا بعدمه وان اراد بعدم اجتماعها مطلقا على ما تراه الشارح
فغير مفيد على ان الشارح ذهب الى فساد هذا التقسيم فلا يكون عدم صحة مقتضاه خلفا
عنده واقول اما الايراد الاول فبعد الاغماض عما في صورة من مخالفة القانون
مندفع اذ لو جعل المقسم هو النسبة مطلقا كان مؤدى التقسيم ان كل نسبة ايجابية
كانت او سلبية فاما ان يقتضي الموضوع بعينها اولا وعلى الثاني فاما ان يقتضي
نقيضها اولا ولا يلزم من ذلك ان يتحقق قضية يقتضي موضوعها نقيض النسبة الايجابية
والسلبية معا وهو ظاهر جدا ولو جعل المقسم النسبة الايجابية لا يلزم خروج الممتنع لان
الموضوع في صورة الامتناع نقيض النسبة الايجابية قطعا ولو جعل المقسم النسبة
السلبية كان مؤداه الى ان نسبة السلبية اما ان يقتضي الموضوع بعينها في واجد اولا
نقيضها فاما ان يقتضي وهو الممتنع اولا وهو الممكن فظاهر انه يلزم خروج شيء من النسبة
السلبية عنها ويكون بمقتضى هذا التقسيم واجب الوجود ممتنع العدم والممتنع الوجود واجب
العدم ولا محذور في ذلك فظهر انه لم يثبت بطلان شيء من شقوق الترديد ثم ليت
شعري ما الفرق بين ما اذا جعل المقسم النسبة وبين ما اذا جعل كيفية النسبة فان ما ذكره
من الترديد وابطال الشقوق يجري على تقدير الثاني ايضا من غير فرق واما الايراد
الثاني فسقوطه اظهر من ان يذكر اذ لا يكاد يصدر عن عاقل ما نسبه الى الشارح من جعل
الوجوب بالغير امكانا مقيدا بمقارنة العلة والامتناع بالغير امكانا مقيدا بانتفاء العلة

لام

وانها قسمان من الامكان فان الوجوب هو ضرورة ثبوت نسبة المحمول الى الموضوع لنسبة المحمول
للموضوع لسبب الغير لا الامكان المقيد بمقارنة العلة وكذا الامتناع بالغير هو ضرورة
سلب المحمول عن الموضوع لسبب الغير لا الامكان بانتفاء العلة كيف وعلى هذا التقرير لا تكون
الضرورة معتبرة في مفهوم الوجوب بالغير والامتناع ولا يخفى بطلانه ونسبته الى الشارح
نسبة اصطلاح جديد اليه من غير سند وهو غير مسموع ثم كيف يصير الامكان الذي هو سلب
ضرورة الطرفين بواسطة مقارنة العلة اذ انتفائه وجوديا وامتناعا كما صرح به اذ
سلب الشيء بواسطة مقارنة امر يصير عين ذلك الشيء ثم ان الشارح حكم بان هذه القسمة
الثلثة قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه على ما في اكثر النسخ وفي كلامي اليه تحيله هذا القائل
وان فرض انه حكم بان قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه كما في بعض النسخ فهو من غلط ان المقسم
هو النسبة وان المراد بالامكان والوجوب والامتناع هو الممكن والواجب والممتنع فهو
من مؤيدات ما ذكرنا من ان جنس المقسم هو النسبة المتكيفة وما ذكره في العلاوة
من ان الشارح ذهب الى فساد هذه القسمة فلا يكون عدم صحة مقتضاه خلفا عنده
غير متجه لان الشارح حكم بان هذه القسمة مانعة الخلو فقط ومع ما وجه به يكون منفصلة
حقيقية وذلك قرينة على ان مراده تقسيم النسبة اذ لو حمل على ما ذكره لم يكن قسمة حقيقية
فلا مستند لحكم الشارح بانه مانعة الخلو لا بعدم صحة مقتضاها حتى يدفع بان الشارح
حكم بفساد القسمة فلا يكون عدم صحة مقتضاها خلفا ثم اني ذكرت في بعض تحريرات
الحواشي ان قوله انحصرت تلك النسبة في الامكان غير مسلم والسند ظاهر اذ كيفية
النسبة في الممكنات لا تنحصر في الامكان ضرورة ان الوجوب بالغير والامتناع
بالغير ايضا من افراد كيفية النسبة في الممكنات نعم يتحقق كيفية الامكان في جميع الممكنات

ازم

وذلك لا يستدعي انحصار الكيفية الثابتة في الممكنات فيها واعترض عليه بان هذا
المنع خارج عن قانون التوجيه وذلك لان المحشي قد صرح بان الشارح جعل المقسم في القسمة
الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع وكذلك لا انحصرت نسبة المحمول الى الموضوع
في الممكنات في الذي لا يقتضي الموضوع تلك النسبة ولا يقتضيها في الامكان على ما
يقتضيه القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة
وهو قد منع انحصار كيفية النسبة المذكورة في الامكان فان اراد انها غير منحصرة فيه
بحسب نفس الامر كما هو صريح عبارته فالمحشي ليس منكرا لذلك حتى يتوجه عليه ذلك
بل صرح بعدم الانحصار في نفس الامر والمانع لحد هذا في كلامه وان اراد انها غير
منحصرة على تقدير ان يكون المقسم في القسمة الحقيقية كيفية النسبة فدليل الانحصار
في ذلك مذكور وهو اقتضاء القسمة الحقيقية على تقرير الشارح الذي بنى الكلام فيكون
مع ذلك طلب الدليل غير موجه اذا كنت اوردت هذا الايراد على اصل الحاشية
ولم يكن فيها قوله مع ما يقتضيه القسمة الحقيقية ولا ما يشعر ببيانه على كلام الشارح
ثم اضاف اليه ما يشعر به لك واعتقد بقوله وفيه بحث انه دفع لهذا الايراد
اقول لا يخفى على المتيقظ ان ذلك قرينة جلية على ان مراده من كيفية النسبة المتكيفة
هو الوجوب والامكان والامتناع الواجب والممكن والممتنع اذ لا يخفى على احد انه لو لم
يحمل على ذلك لم يتحقق الانفصال الحقيقي ومثل ذلك لا يخفى على المحصلين فضلا
عن مثل الشارح وغيره ولقد استغظم المعترض ذلك وحكم بان المانع اخذ
هذا من كلامه وحكاه حتى من غير سند وقرينة بهذا وقد ذكرت في الحواشي عند قول
الشارح بهذه القسمة المتلفة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه انه يمكن حمل القسمة

على الترديد كما هو الظاهر فح وضعت المنع الخلو ومع قوله في الكلمات اذ لو كان مراده
التقسيم يقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال يكون الترديد للشئ
وبين نقيضه وغيره لانا نقول ان مراده ان هذا الترديد في المهيات الممكنة على سبيل
منع الخلو ولا يلزم ان يوجد بعنوان الامكان بهذا ما ذكرته واعترض عليه بان قوله
لان التقسيم للمفهوم لا للافراد انما يفيد حيث لو كان المقسم هو الممكن وهو غير مسلم فانه
كما صرح به النسبة هو كيفية النسبة وعلى ما قرره هذا القائل هو نسبة المحمول
فيكون التقسيم هكذا النسبة المحمول الى الممكن او كيفيتها اما امكان او وجوب بالغير
او امتناع به وليس الممكن مقسما في هذا التقسيم كما لا يخفى اقول من البين ان الجمع
كما لا يلايم في نفس المقسم كذلك هو غير ملايم في قيد القسم اذ الغرض منه ضم
المختص الى المشترك ولا مدخل في ذلك الغرض لجميع نفس المقسم ولا لجميع قيده
على ان التقسيم للنسبة وكيفيتها يستلزم تقسيم الممكن ايضا فان الكيفيات الثلث قد تجعل
وصفا للموضوع ولذلك قد تسامح بذكر اخذ التقسيمات مكان الاخر ولا يخفى
ان الظاهر من عبارة المتن هنا تقسيم الممكن قوله متصادقان قيل لم لا يجوز ان
يكون من قبيل حسن غلام زيد وسعة داره والتفصيل انه اذا كان هناك امر واحد
يصدق عليه المفهومات وان كان صدقهما عليه من حيثين لزم تصادقهما مثلا في المثال
الذي ذكره الشارح يوجد امر واحد كالقيام مثلا يجيء عمرو زيد يصدق عليه بالقياس
الى مدده انه اكرام بالقياس الى صديقه او بدونه نعم لا يصدق ان اكرام العدو واهانته
وان لم يكن هناك امر واحد يصدق عليه المفهومات بل يكون هناك امران
يصدق على احدهما احد المفهومين وعلى الآخر الآخر لم يكونا متصادقين كما لمثال

الذي

الذي ذكرناه فان الغلام صفة يصدق عليها الحسن وفي الدار صفة اخرى يصدق عليها السعة
فلا جرم يكون حسن غلام زيد وسعة داره متصادقين سواء اخذ مع الاضافة او بدونها
وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا يجوز ان يكون لنسبة المحمول الى الموضوع كيفية واحدة
هي بالقياس الى الوجود وجوب وبالقياس الى العدم امتناع اولا فلما قال صاحب القيل
من ان نسبة الوجود الى المهية ونسبة العدم اليها متغايران دائما فكيف يعرض لهما
كيفية واحدة واما ثانيا فلانه يستلزم تصادق الوجوب والامتناع وح لا يبقى
القسمة الاولى حقيقية فهناك كيفيتان يصدق على احدهما الوجوب وعلى الآخر
الامتناع وهو الظاهر ولا شبهة ان المصنف اطلق الوجوب والامكان والامتناع
على الواجب والممكن والممتنع تسامحا مشهورا على قياس ما عرف في الوجود وح لا حاجة
الى تكلفات ارتكبها الشارح فيما مضى وما سيأتي بناء على حملها المعنى المتبادرة منها اقول
بعض هذه الكلمات مشترك بين حاشيتي وما ختمه وقد اوردت على هذا القائل
انه لا يلزم من انتفاء الكيفية المذكورة في كلامه ان لا يكون هناك شئ يكون بالقياس
الى الوجود وجوبا وبالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا
لجواز ان يكون شئ آخر من صفات النسبة او غيرها كذلك فلا يتم الاستدلال
بما ذكره واعترض عليه بان الامتناع والوجوب كلاهما كيفية النسبة على ما ذكره
فلو كان هناك شئ آخر لم يكن شئ منهما بالمعنى الذي كلامنا فيه وهو ظاهر اقول حاصل
الايراد انه لم يتبين بما ذكره انتفاء امر يكون بالقياس الى احد المحمولين وجوبا وبالقياس
الى الآخر امتناعا بل انما تبين به ان ليس هناك كيفية واحدة تكون كذلك فلم لا يجوز
ان هناك امرا آخر غير الكيفية اما من صفات النسبة او من غير صفات النسبة يكون

بالقياس الى احدهما وجوبا وبالقياس الى الآخر امتناعا اذ انتفاء الخلق لازم
انتفاء العالم فلما ثبت انه ليس هناك امر من الامور كذلك تم التقريب والايدفع
هذا الايراد بما ذكره وهو ظاهر جدا هذا وقد اورد على ما قاله اما اولا فلما قال
صاحب القيل ان مثل ذلك يجري فيما ذكره من صورة اكرام العدو واهانة الصديق
بانه يقال اكرام العدو لنسبة بينه وبين العدو واهانة الصديق لنسبة بينه وبين
الصديق وهاتان النسبتان متغايرتان فكيف يعرض لهما امر واحد واعترض عليه
بانا لانم جريان مثل ذلك في الصورة المذكورة وانما يجري فيها لو كان معروضان
ان يعرض الاكرام والاهانة كيفية واحدة وما فرضنا ذلك بل فرضنا ان يكون
هناك امر واحد كالقيام عند مجي عمرو وزيد ويصدق عليه هاتان النسبتان
المتغايرتان واين هذا من ذاك اذ لا في الصورة المفروضة كما يجوز ان يصدق
ملاحظة دليله جارية في هذه الصورة قطعا لان حاصله ان النسبتين متغايرتان
فلا يصدق يعرض عليهما كيفية واحدة ومن هذه الصورة ايضا النسبتان متغايرتان
فيلزم ان لا يصدق احديهما على الاخرى وكذلك ان يورد بصورة النقض التفصيلي
فيقول كما يجوز ان يصدق النسبتان المتغايرتان في الصورة المفروضة على امر
واحد فلم لا يجوز ان يكون هناك امر واحد يصدق عليه الكيفيتان المتغايرتان
لا بد لنفي ذلك من دليل ثم اورد على قوله ولانا نقول انه يصادق الوجوب والامتناع
اذا احدهما مضافا الى وجود شي والآخر مضافا الى عدمه لا يقدح في تباينهما
مضافين الى وجود شي واحد والى عدمه فيجوز ان يكون القسمة الحقيقية انما هي اذا
كان الوجوب والامتناع مضافين الى وجود شي او عدمه واعترض عليه اما اولا

فان القسمة

فلان القسمة الاولى الحقيقية المطلقة ليس بهذا القيد فيها واما ثانيا فلان الوجوب الخارج من القسمة
هو مقتضى النسبة والامتناع الخارج منها هو مقتضى نقيض النسبة فكيف يكونان متحدين اقول
المقام قرينة على المراد فانا اذا قلنا بين الوجود والعدم تقابل فانما ينساق الذهن الى الوجود
والعدم المضافين الى شي واحد فسقط الاول وكون الوجوب مقتضى النسبة والامتناع
نقيض مقتضى النسبة انما يقتضي عدم اتحادهما في المفهوم لا عدم تصادقهما والكلام في التصادق
دون الاول وبهذا الحاد ان الاكرام هو الحاق الكرامة والاهانة الحاق الهوان ومع ذلك يتصادقان
كما في صورة القيام عند مجي زيد فسقط الثاني ويجري مثل ذلك في الصورة المذكورة
اعني الاكرام والاهانة بان يقال احدهما الحاق الكرامة والثاني الحاق الهوان فكيف
يتحدان فالصواب ان يكتفي هيهنا بمجرد منع التصادق لعدم ظهوره او بكونه باعتبار وجوديا
وباعتبار امتناعا كما مر في الحواشي ثم نقل عن بعض الفضلاء انه لا يتوهم ان الامتناع
المطلق والوجوب المطلق كيفيتان لنسبتين متغايرتين واما الوجوب والامتناع المضافان
الى ما اضيف اليه المأخوذان مع اضافتهما الى ذلك فهما وصفان لذات واحدة فانا
اذا قلنا الاولياء وهما متغايران لان معروض الوجوب والامتناع اذا تغاير لم يمكن
ان يتحد على تقدير اخذهما مع الاضافة الى ما اضيف اليه فان معروض القيام العارض لزيد
وان لم يصح الاضافة الى زيد واحدة مع الاضافة اليه لا يخرج الموضوع عن كونه معروضا له
وما ذكره من المثال ليس الحمل فيه حقيقيا بل من قبيل المسامحة واعترض عليه بان معروض القيام
العارض لزيد زيد وان اخذ مع اضافة الى زيد غير مسلم اذ لا شك في ان معروض
القيام اب زيد واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد قائم الاب يصير معروضا للحسن
عارض لغلام زيد واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد حسن الغلام يصير عارضا لزيد

بحث ز

الاكرام لعدو زيد واهانة الاولياء لم يتعلق بهما الحمل
لكن يصح الاكرام ومع الاعداء والاهانة
منه

المعروضين

اقول الكلام المنقول ضعيف لان صحة الحمل لا يتوقف على الاتحاد في المفهوم بل على انه يكون مما
ان يصدق عليه المعنون ح ولو باعتبارين و تغاير المفهوم لا ينافي التصادق كما على امر واحد كما
في مثال الاكرام العدو والاهانة الصديق وما ذكره من ان يحمل فيه على سبيل المسامحة في تفسيره
كما ظهر من البيان المذكور ولكن ما اورده المعترض من قوله فان القيام العارض لزيد اذا
اخذ مع الاضافة الى زيد فلا شك انه وصف لزيد قائم بزيد فكذلك حسن ابيه حسن نفسه
وزيد كريم عينه ولا شك انه لا يخرج الحسن والكرم بهذا الاعتبار عن ان يكون وصفا له
واما قضية قيام الاب فلان اخذ القيام مضافا الى مفهوم الاب فلا جرم وصفا لمن له الاب
لا الى الاب الذي هو معروض القيام اذ لو اخذ مضافا اليه لكان معناه قيام نفس
ذلك الاب ولا شك انك اذا قلت الاب قائم بنفسه يكون القائم وصفا للاب
واما اذا اخذته مضافا الى الاب المطلق يصير وصفا لمن له الاب لا للاب المعروض للقيام
وذلك ليس من اخذ العارض مضافا الى معروضه وانما يكون من هذا القبيل
لو كان القيام ماخوذا مع الاضافة الى نفس الاب المعروض وح لا يخرج الاب عن كونه معروضا
ولذلك لو قلت زيد قائم بقيامه لم يخرج زيد بذلك عن ان يكون معروضا له
وتحقيق المقام ان الوصف انما يكون وصفا للذات التي لم يعتبر في مفهومه بطريق
الجزئية فاذا اعتبر في مفهوم الوصف امرا معينا خرج عن ان يكون وصفا لذلك
الامر بل هو وصف لامر اخر خارج يتعين بذلك الامر مثلا السلب الارادة مطلقا
من غير تعيين المراق وصف المفعول الشيء منه يكون صفة للام وبعد الحقيقة
والسفك هو اراقة الدم فالمسفوك ليس صفة الدم بالحقيقة لان معناه مسكوب
الدم والدم ليس بمسكوب الدم وقس عليه احسن الغلام وكذلك لم يرد بصادق الوجوب

المطلق

المطلق قلت في الحواشي فيه بحث اما اولا فلانه لو ان الصادق وجوب الوجود وامتناع العدم
ماخوذين مع الاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق ضرورة ان صدق المقيد على شيء يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة والجواب
ان مراده نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد
ان مطلق مفهوم احدهما يصدق على الآخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا
مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند مجيء
عمرو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام بالنسبة الى وليه اهانة
فان معنى اكرام والفعل مبني على اكرامه والفعل المبني على اكرامه متعلقه في معنى الاهانة
هو الفعل المبني على هوانه متعلقه والقيام المذكور دال على اكرامه عدوه وهوان
وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق
الكلي في المطلقين من اللازم من التصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب
وجود مهية ما امتناع عدم تلك المهية وبالعكس يكون كل وجوب وجود امتناع
العدم وبالعكس فلا فرق في ذلك بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق
في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة
عمرو ويرجح احد المتقابلين جزء الآخر واما ثانيا فلانا نبين من ان ذلك ان
يعقل في محل النزاع اذا كان هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس
الى العدم امتناعا وذلك كما ترى واما ثالثا فلان القائل ان يقول في المثال
المذكور ان الاكرام هو الفعل الدال على الكرم مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر في
مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان المعتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان

داخل العرف بما يكون بطريق المسامحة فان قبل كلام الشارح وما ذكره من المثال سند فله ان يقول بل الكلام بالسند السند مع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في ذلك سهل فالجواب ان هذه المناقشة لا تجدي كثير الانه يصدق على القيام المذكور انه فعل الدال على اكرام الاعداء وكذا الفعل الدال على اهانة الاولياء فهذان المفهومان مبدأن للاشتقاق متغايران متصادقان مع ان احدهما متعلق بالاولياء والآخر سواء كان لفظ الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة وكون القصد شرطا لا داخلا في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في المقصود واعترض عليه اما اولا فلان قوله مراده نفي التصادق الكلي غير مسلم لان قول الشارح وما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح يدل دلالة ظاهرة على عدم صحة حمل احدهما على الآخر مطلقا وما ذكره من انهما كيفيتان تتبين متغايرتين في ما سيدعي تباينهما فكيف يكون مراده ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم من القصد في الاكرام والاهانة عدم تصادقهما اصلا اذ قصد الاستشعار باكرام اعداء زيد لا ينافي قصد الاستشعار باهانة اوليائه فلم لا يجوز ان يقصد بهذا الاستشعار مع الفعل المذكور حتى يصدق عليه انه اكرام اعداء زيد واهانة اوليائه اقول لا يخفى ان كلام الشارح لا يستقيم الا بمثل هذا التوجيه فالجواب المذكور انما تكلفناه توجيها لكلامه بحسب الامكان وما ذكره المعترض لا يخفى اعتراضا على الشارح وانت خبير بان كلام الشارح قابل لهذا التأويل ومع ذلك فقد اطلق ما ذكره الشارح في هذا فلا يرد عليه انه ليس ايرادا عينيا وما ذكره المعترض ثانيا غير متجه لان السائل اخذ القصد في مفهومهما بطريق الجزئية حيث قال فالقصد معتبر

في مفهومه وكذا قصد الاستشعار بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان وعلى تقدير تحقق القصدين يكون مجموع الفعل المذكور مع احد القصدين اكراما والمجموع المركب منه ومن القصد الآخر اهانة فيكونان متباينين غير متصادقين وذلك ظاهر

وفيه ما مر من الكلام قيل هذا اشارة الى ما سبق من تصادق الكيفيات اذا اخذت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود الشيء وامكانه الخاص ماخوذا مع الاضافة الى ما اضيف اليه سلب ضرورة عدم ذلك الشيء اذا اخذ تلك وفيه ما مر من الكلام بين تلك الكيفيات اقول لا يخفى ان دعوى التصادق بين الوجوب والامكان الماخوذين بالقياس الى شيء واحد ايضا من دعوى التصادق بين الوجوب والامتناع ماخوذين كذلك اذا توهم ان امكان وجود زيد متحد مع وجوبه وامتناعه في غاية البعد عن العاقل قوله وذلك لا ينافي التعين في الاستقبال قيل ان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال ما دام الاستقبال فهو مسلم اذ الدليل دل على ان تعين احد الطرفين في زمان موقوف على حضور ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا غير حاضر فلم يتعين احد الطرفين فيه ما دام كذلك وان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال بعد حضوره فمسلم لكن يرد انه حينئذ لا يبقى مستقبلا ولا يتعين للامكان بالقياس اليه واورد ان ما ذكره بعينه يجري في الزمان الماضي بان يقال ان اردتم ان يتعين احد الطرفين في الماضي ما دام ماضيا فغير مسلم لانه ما دام ماضيا غير حاضر فان سلم لكن يرد ان يكون حاضرا والحل في الموضعين ان كلا من الثلثة ظرف للتعين الواقع فيه فكما ان التعين في الحال ليس حالا الا في الحاضر والمستقبل كذلك التعين في الماضي ليس حاصلا في المستقبل والحال فان الماضي قد تعين والحال ايضا والمستقبل سيتعين فان كان التعين

في الماضي قادحا في جراءة الامكان فليكن التعين المستقبل ايضا قادحا فيه واعترض
عليه بانه لا تم انه كان التعين في الماضي قادحا في جراءة الامكان فليكن التعين في
المستقبل ايضا قادحا فيه فانه اذا كان كل من الازمنة طرفا للتعين ما وقع
فيه فما لم يحصل ذلك الزمان لم يحصل التعين المذكور وما لم يحصل التعين المذكور
لم يخرج الممكن من جراءة الامكان ولما كان التعين الذي كان زمانه ماضيا قد حصل
بحصول الماضي فخرج به الممكن عن جراءة الامكان وكذا ما كان زمانه الحال احاصلا
بحصول الحال خارج به الممكن عن جراءة الامكان واما ما كان زمان المستقبل فلم
يحصل بعد ولم يخرج به الممكن عن جراءة الامكان فهو باق على جراءة الامكان الى
حضور المستقبل اقول ما قرره من ان التعين في الزمان انما هو باعتبار حضور
ذلك الزمان فلا فرق بين الماضي والمستقبل في ان التعين فيهما ليس باعتبار
المضي والاستقبال بل باعتبار الحضور فكما ان المستقبل حيث هو مستقبل
ليس هو طرفا للتعين كذلك الماضي من حيث انه ماض طرفا للتعين وكما ان
الماضي من حيث الحضور السابق طرفا للتعين كذلك المستقبل من حيث حضور
اللاحق طرفا للتعين وكون الماضي قد اتصف بالحضور والمضي والمستقبل لم يتصف
بعد لا يقتضي تخصيص جراءة الامكان بالمستقبل فان حضور المنقضي ليس متحققا الآن
كما ان حضور المستقبل كذلك ولا فرق بينهما الا ان الاوهام العامية تذهب الى
ان الامور الماضية متحققة في الزمان الماضي على نحو الامور التي تغيب عنها مع
بقائها والاعتداد تتخيل بهذه الاوهام فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه
ممتنع ظ قيل كلام الشارح ههنا يشعر بان المراد الثلثة مفهوم الواجب والممكن والممتنع

كما هو الظاهر من متن الكتاب ايضا فان كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم بكونها اعتبارية
لا يكون باعتبار ادعاء عدم تحقق افرادها في الاعيان لان فرد الواجب والممكن موجود
في الاعيان بلا اشتباه وكيف لا والموجود المنحصر فيهما بل باعتبار انه عروضها
للاشياء بحسب اعتبار الذهن لا في نفس الامر على عكس ما حققناه فان الاشياء
اذا اخذت بذاتها ولم يؤخذ معها ما هو خارج عنها لا يكون في هذه المرتبة
واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة ثم تكون في المرتبة الثانية كل منها متلبسا ببعض هذه
الثلثة وبهذا التحقيق ينحل ما اشكل على بعض الفضلاء حيث قال ان لنا في
هذا المقام اشكالا قويا وهو ان الوجوب سواء كان لازما او عارضا يتوقف الاتصاف
به على الوجوب موجودة اما في الخارج او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول
الاول متصفا بالوجوب يكون بهذه الجهة الاتصاف بسبب احد الوجودين
سواء كان الوجوب اولا لازما او عارضا وهو باطل اذ لا يتصور ان يكون ذلك
بسبب الوجود الخارجي لان الوجوب متقدم على الوجود الخارجي ذاتا فلو كان
الوجود الخارجي سببا للوجوب يلزم الدور ولا يتصور ان يكون بسبب الوجود
الذهني ايضا لان الوجود الذهني للمعلول الاول متأخر عن وجوده الخارجي بالذات
المتأخر عن وجوبه ووجه الحل لان الاتصاف بالوجوب لما كان بحسب الاعتبار
الذهني لا يتوقف ذلك على وجود الموصوف وانما الموقوف على وجوده
هو الاتصاف بحسب نفس الامر كما عرفت في الوجود وكما ان الوجود امر انتزاعي
عقلي والعارض في الاعتبار الذهني المتحد مع الموصوف بحسب نفس الامر
هو المفهوم الموجود كذلك الوجوب امر انتزاعي والعارض في الاعتبار الذهني

المتحد مع المعروض بحيث نفس الامر هو المفهوم الواجب على انه تاخر الوجود الذهني للمعلول عن وجوده الخارجي غير مسلم لم لا يجوز ان يكون وجوده في علم علته متقدما على وجوده الخارجي بالذات ويكون وجوده الذهني لا بد لنفي ذلك من الدليل فانه كان المراد بالثلثة الوجوب والامكان والامتناع كان الحكم بكونها اعتبارية باعتبار تحقق افرادها في الاعيان واما ما كان المراد بها ما بنى استدلال المصنف على انها اعتبارية اذ لك ما ذكره من ان الاشياء اذا اعتبرت بذاتها لم يكن في هذه المرتبة واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة واحالته الى ما ذكره تصريح بان الانسان اذا اعتبر بذاته لا يكون في هذه المرتبة موجودا ثم ان يكون في المرتبة الثانية موجودا ويلزم من ذلك ان لا يكون الوجود متقدما على الماهية كما ذهب اليه فان الانسان متقدما ~~على الانسان~~ المعتبر بذاته اما انه يكون انسانا ام لا فان لم يكن انسانا فليس ملاحظ الانسان متقدما على وجوده ويكون الانسان مسلوبا عنه في هذه المرتبة كما ان الموجود مسلوب عنه هذا خلف فان الذات والذاتيات لا يسلب عن الوجوب في الماهية في شيء من المراتب وان كان انسانا وانما يصير موجودا في المرتبة المتاخرة يكون الانسان متقدما على الوجود وهو خلاف ما ذهب اليه ما ذكره في موضع الحل ان اراد به ان اتصاف الوجوب من قبيل الاعتبارات الكاذبة كما هو الظاهر من كلامه فهو لا يدفع الاشكال فان هذا الاشكال انما اورده على من صرح باتصاف الماهية بهذه في نفس الامر كما هو المشهور في كتب المتاخرين ثم ما ذهب اليه من ان الموقوف على وجود الموصوف هو الاتصاف بحسب نفس الامر والاتصاف في نفس الامر بالامور

الانتزاعية

الانتزاعية بعدم بيان ما اسسوه من اثبات الوجود الذهني بهذه المقدمة حيث قالوا انا نحكم على المعدومات الخارجية احكاما لها صادقة وثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له واذ ليس المثبت له منها موجودا في الخارج فيكون في الذهن وذلك لان المعدومات الخارجية لا يمكن اتصافها الا بالمفهومات الاعتبارية حتى يترتب عليه الحكم بفرعية اتصافها بتلك المفهومات لثبوتها كما لا يخفى فعلم ان ما ذكره لا يصلح لحل الاشكال الوارد عليهم ثم يقول الاتحاد مع الواجب الموجود الذي حكم بتقدمه على اتحاده مع الموجود يكفي في هذا الاشكال فان اتحاد الشيء مع الشيء ان توقف على وجود الشيء في نفسه على الاشكال الوارد على تقدم ثبوت الوجوب بعينه وان لم يتوقف على وجود الشيء الجاز ان يقال ان الحكم والقضية الموجبة انما هو بالاتحاد فلا يلزم من كون المعدوم موضوعا للقضية الموجبة الصادقة ان يثبت للمعدوم امر حتى يلزم ثبوته فعلى التقديرين لا يندفع الاشكال الذي اورده على القوم فلئن قال ليس غرضي دفع الاشكال عنهم قلنا فلا يصح ما ذكرت انه بهذا التحقيق يندفع بان ما اشكل به فان الاشكال انما هو على قواعدهم على ان ما ذكره من ان الاتصاف بالوجوب ليس بحسب نفس الامر بناء على ان الوجوب من الاعتبارات المخترعة امر لا يساعده الفطرة فان العقل اذا لاحظ الخط المنحني مثلا يحكم بان اتصافه بالانحناء وبعد انكاره ومكابرة ولا يتوقف في الحكم بالاتصاف الى ان يتبين كون الانحناء موجودا في الخارج والذين يستدلون القائلين بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا يخصونها بحيث لا يشمل الامور الانتزاعية بل يجعلونها عاما في جميع الاوصاف التي لم يتبين السلب

بخرافتها كيف لا وهم استدلوا بامتناع اثر للمعدومات الخارجية وجودا ونم البين ان
المعدومات لا يتصف الا بالامور الانتزاعية دون الامور الموجودة في الخارج كما مر ثم اتحاد الماهية
مع الواجب كيف يكون متقدما على وجوده مع ان اتحاد الماهية بالوجود متقدم
عنده على فعلية الذات وجميع الاوصاف حتى قال ان العقل يحكم بانه وجد
فصار انسانا فكيف يحكم بانه صار واجبا فصار موجودا على انك قد تحقق
ان الوجوب واخواته كيفيات للنسبة فمعنى ذلك صار واجبا انه صار موجودا بالضرورة
فكيف يحكم العقل بانه صار موجودا بالضرورة فصار موجودا وكيف خال عن التحصيل
ثم هذا مخالف لما ذكره هذا القايل سابقا في الاراء على بعض العقلاء في بحث تعريف
الموجود بما يمكن ان يخبر عنه حيث صرح هناك بان المعدوم لا يكون واجبا و لا
ممكنا ولا ممتنعا فان حصل له ضرب من الوجود وتعين روات يلزم احد
هذه الثلثة والا يلزم الانقلاب بهذه عبارته وما ذكره من جواز كون
علم علة العقل الاول وجودا ذهنيا له مخالف لقواعدهم حيث جعلوا علم
الواجب حضوريا وصرحوا بان الصورة العلمية في الحضوري الذهني هو بعينه
الصورة العينية فليس للمعلوم هناك وجودا آخر مع ان هذا الجواب لا يحسم
مادة الشبهة اذ ينقل الكلام الى وجوب الوجود الذهني فانه متقدم على الوجود
الذهني فيلزم ان يكون له وجودات مترتبة غير متناهية او الدور قوله والغرض
عليه بما ذكرت في الحواشي ان المراد بالصدق حملا اشتقاق وما هو صادق
اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن العدم اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف
العدم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل موجوده في الموصوف

ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد والبياض وغيرهما من الصور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظاهرة كما
سيذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما ذكره هناك هو اتصاف
الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم
بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم
لانا نقول انما هو بمواخذة الزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة
الثابتة ليس سفسطة حتى يستغنى عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع
ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المعروض ههنا انما هو على وجه لا يظهر
اثارها كما في اتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة بعد
تقريره واعترض عليه بان حاصل الاعتراض انه لا يلزم من وجود ماهية في الاعيان
وجود جميع افرادها فيه فلم لا يجوز ان يكون بعض افراد الوجوب مثلا موجودا
يكون وصفا للموجودات وبعض آخر منها معدومات فيه ويكون وصفا للمعدومات
ولكان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوم ولا يلزم من اتصاف المعدوم به
محذور وعلى هذا التقدير لا يتصف المعدوم معدوم ولا يلزم منه محذور فقوله
الا اتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده فيه غير مسلم فانه انما
جاز الاتصاف به حال كونه ممتنع الوجود بلا وجوده في الموصوف فلم لا يجوز
ذلك على التقدير كونه ممكن الوجود واي منافاة بين الامكان وبين هذه
وكذا قوله ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد
والبياض غير مسلم اذ لا يلزم منه ان يكون الممكن ما حكم ان يجوز ذلك الحكم في ساير الممكنات

التجويز بالصفات المتخيلة وكلاهما
يتصف بها القضايا
نعم ان المعدوم لا يتصف
بالصفات الا ان ...
سيد منظور
...

الا بد ان یجوز حلول بعض الممکنات فی بعض دون بعض اقل البدیهة شاهدة بانه
الذی هو موجود فی الخارج او ممکن الوجود فیه ولا یحقق الاتصاف به ما لم یوجد فی محله
وانکار ذلک مکابرة غیر مسموعة من قبیل ان یلزم احدان بعض الاجسام متصف
والمعدوم ولا فرق فی انقباض العقل السلیم من هذا او ذاک وقولی لوجود ذلک
لزم تجویز کون المعدومات متصفة بالسواد والبیاض تنبیه علی ان العقل السلیم لا یفرق
فی الانقباض بین الصورتین ولیس فیه انه یجوز عدم تجویز الاخر حتی یمنع مستندا
الی بعض الممکنات حاله وبعضها غیر حاله نظر وذلک انه یقال لو جوز کون المعدوم
منشا لبعض الاثار لزم تجویز کون العنقاء متحرکا بالفعل متحرکا وکون الیاء المنقوطة
الغیر الموجودة فی الخارج محرفا اذ لا فرق بین صورته وصورة فی هذا الحکم و بین انه
لا یتوجه علیه انه یقال لا یلزم من تجویز ذلک فی بعض المعدومات تجویزه فی بعض آخر
لاحتمال ان یکون هناک مخصص فان حاصل الکلام ان الامرین فی نظر العقل السلیم
فی مرتبة واحدة فتجویز احدهما دون الاخر تحکم لا یستقیم علیه عاقل ثم قال هذا
المعترض والصواب فی الجواب ان یقال العروض علی تجویز احدهما بحسب نفس الامر
والثانی بحسب الاعتبار الذهنی حسبما علمنا وهما متباینان اذ فی الاول
لا بد ان یکونا متغایرین ویکون بینهما علاقة العروض فی نفس الامر کالسواد والحرکة
للجسم وفی الثانی لا بد ان یکونا متحدین ولا یکون بینهما علاقة العروض فی نفس الامر
ویکون المعروض بحیث اذا اخذه العقل لذاته ولا یوجد معه غیره یجده عاریا عن العارض
فی هذه المرتبة بتمامه کالموجود والممکن للانسان وحاصل الاستدلال ان الثلثة اعنی
الواجب والممکن والممتنع اعتباریة ای عارضة فی الاعتبار الذهنی لان الثانی من العوارض فعلی

فلم یکن عارضا فی الاعتبار الذهنی کانت عارضة فی نفس الامر لانحصار العروض فی القسمین
وح یجب ان یکون بین العارض والمعروض علاقة العروض فیهما ویلزم من ذلک ان لا یعرض
للمعدوم ولا یصدق علیه لامتناع ان یکون للمعدوم علاقة العروض فی شیء مع نفس الامر
وعلی هذا التوجیه لا یتوجه الاعتراض المذکور کما لا یخفی اقول ان هذا الکلام کاخوانه غیر
متحصل فانه جعل العارض فی نفس الامر مثل الحرکة والسکون دون المتحرک والساکن وفی
الثانی مثل الموجود والممکن ولیس العارض الاول عارضا فی نفس الامر والثانی عارضا
بحسب الاعتبار الذهنی وانت ومن له دربة یعلمان ان العارض قد یستعمل بمعنی
الخارج المحمول والمتحرک والساکن عارضان بهذا المعنی کالموجود والممکن دون الحرکة
والسکون والوجود والامکان وقد یستعمل بمعنی القائم بالغیر اما قیاما حقیقیا او
فی حکمه من الاوصاف المنتزعة من موصوفات وح مبادی الاشتقاق کالحرکة والسکون
والوجود والامکان عوارض دون المشتقات وهو تری کما خلط بین معنی
العروض وقال ما شاء فلا حاجة الی التعرض له وثوق بالناظر اذ لا یخفی علی احد ان
المتحرک والساکن متحدان مع المعروض کالموجود والممکن وان الحرکة والسکون غیر متحدین
معه کالوجود والامکان فالمشتق فی الصورتین متحد ومبدا الاشتقاق فیهما
غیر متحد واطلاق العارض علی المشتق بمعنی وعلی المبدا بمعنی آخر ولیس بین الصورتین
فرق یقتضی ان یکون احدهما عروضا بحسب نفس الامر والاخر لا یکون بحسبه فانه
العروض بای معنی احد من المعنیین لا یخلو اما ان یصدق علیها جعل عارضا او لا
وعلی الاول یکون عارضا بحسب نفس الامر وعلی الثانی لا یکون عارضا مثلا اذا
کان معنی القسم الثانی ان یکون متحدا مع موصوفه ویجده العقل فی مرتبة من المراتب

خاليا عن هذا الاتحاد الى آخره ثم اعتباره في هذا القسم فلا يخلو اما ان يكون بيان
الموجود والممكن ونظايرهما مع موصوفاتها بهذا اولا وعلى الاول يكون عارضا بحسب
نفس الامر وعلى الثاني يكون اطلاق العارض عليه كاذبا وتحقيق المقام انه لا بد ان
يعتبر العروض المطلق المنقسم الى القسمين ثم تقسيمه اليهما حتى ينظر اليه في حال له
ويترتب عليه ان الثلثة عارضة فلو لم يكن عروضها في الاعتبار الذهني كانت عارضة
في نفس الامر بملاحظة فتعين كونها عارضة بالمعنى الاول اذ العروض ههنا هو المعنوي
المشترك لا لفظي بين المعنيين فلا يصح ما رتبه عليه كما لا يخفى وما ذكره مبني على اصطلاح
جديد لم يثبت ثم ما ادعاه من امتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض مع شيء
في نفس الامر غير مسلم لان ذلك انما يتم اذا فرض المعروض حتى ينظر في انه هل يتصف به
المعدوم اولا والمعينان هو المشهور انهما لا يقتضيان امتناع اتصاف المعدوم
بها اذ ليس المراد بالمعدوم ههنا المعدوم المطلق حتى لا يتصف في نفس الامر بنسبته
الى شيء فان تلك المفهومات موجودة في الذهن قطعا والموجود الذهني يمكن اتصافه
بالاوصاف فلم لا يجوز ان يكون بهذه المفهومات عارضة بحسب نفس الامر
ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال قلت اذا كانت هذه الامور اعني الوجوب
والامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية التي لا يتصف بها الاشياء
في الذهن فهي في الخارج عارية عنها فلا يكون الانفصال بين الثلثة حقيقيا وهم
وقد صرحوا بذلك قلنا الاتصاف المعتبر فيها انما هو بحسب الذهن والاقسام
منحصرة فيها بمعنى ان كل شيء نعقله في الذهن اما متصف بالوجوب او الامتناع
او الامكان وهذا هو المراد مما صرحوا به فان قلت لا شك ان في صدق

قوله

قوله والاشياء اما ممكنة الوجود في الخارج فيكون الانفعال بحسب الخارج فلا مانع لان يقطع في
طرف الوجود لا للاتصاف بالامكان والمعنى ان الشيء متصف في الذهن بامكان الوجود في
الخارج فلا انفعال الا بحسب الذهن فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن الوجود
متحققا في الخارج ولا في الذهن فاين كانت المفهومات في حد ذاتها متصفة بهذه الصفات قلنا لان
خصص الحق فان هذه الامور عوارض للاشياء في انفسها بالقياس الى الوجود الخارجي
فانها متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فهو موصوف بها الماهية
من حيث هي هي لا الماهية المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف بالامكان
من حيث هو لا بشرط عدمه والامكان متأخر عن الوجود ولا عن اتصاف الماهية
بالوجود والبحث ممتنع ومحال هذا وما ذكره الفاضل الجرجاني في بعض تصانيفه
واعترض عليه بان ما ذكره في صورة من الجواب من الاخير تسليم له في الحقيقة وكانه
قال ان اعترض ~~عليه بانه ذكره~~ على القول بان هذه الصفات من الامور العقلية
التي لا يعرض للاشياء الا في الذهن فانا نعلم بالضرورة ان المفهومات متصفة في حد
ذاتها بهذه الصفات وان لم يكن وجود ذهني فبطل ذلك الاعراض ويبطل
ونقول الان خصص الحق واشار بقوله وللبحث فيه مجال الى الدليل على نفي كون
تلك الصفات من عوارض الماهية والا لكانت الاشياء متصفة بها حال كونها غير
موجودة في الذهن فيلزم ان يكون تلك منها انها لو كانت من عوارض الماهية
الاشياء التي هي معروضها حقيقة اعني نسبة الوجود الى الماهية نسبة خارجة في
تلك الحالة او لو كانت ذهنية يلزم ان يكون عروض هذه الصفات للماهيات
في تلك الحالة حال وجود الماهيات في الذهن هو خلاف المفروض واذا كانت

النسبة المفروضة لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية يلزم ان يتميز الوجود عن
المهية في الخارج لان النسبة الخارجية لا يتصور الا عند تميز المنتسبين بحسب الخارج
وتميز الوجود عن المهية في الخارج باطل كما سبق ولا يندفع ما ذكرناه بما يقال ان هذه
الصفات من عوارض نسبة مفهوم الوجود الى المهية وليست من عوارض النسبة بمعنى
اتصاف المهية بالوجود وثبوتها الى بالفعل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات
الثانية لتحقق شرطها وهو المعقولية في الدرجة الثانية وعدم تحقق ما يوجب
ان يصدق عليها حد المعقول الثاني وما يعرض المعقولات الاولى في الذهن كما
سبق وهو يستلزم ان لا يكون شيء من هذه الصفات منهم عوارض الوجود الذهني
دون المهية ومنها ان الوجوب من هذه الصفات امر ثبوتي يتوقف ثبوته
لمعروضه على وجود معروضه اما في الخارج او في الذهن ولا شك ان معروضه
الحقيقي الذي هو نسبة الوجود الى المهية ليس من الموجودات الخارجية فيتوقف
ذلك العروض على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم ان يكون الوجوب من
عوارض الوجود الذهني فيكون الامتناع والامكان كذلك اذ لا فرق
بينها في ذلك بديهة وفيه بحث اما اولا فلانا نجيب عن السؤال الاخير بانه ان اراد
بتلك الصفات الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المصدري فنختار انها
امور انتزاعية لا عروض لها للاشياء اصلا لا ذهنا ولا خارجا ولا يلزم عدم
صدق المشتق على الاشياء على ما هو عليه بحسب نفس الامر بحقيقة في الوجود وان اراد بها المشتقات
منها فنختار انه عارضة للاشياء في الاعتبار الذهني متحدة معها في الواقع
ومناط صدقها على الاشياء هو الاتحاد الواقعي لا العروض الذهني مثلا السواد

معروض

معروض لمفهوم الممكن في الاعتبار الذهني ومتحد معه في الواقع وصدق الممكن عليه بواسطة
اتحاده معه في الواقع لا بواسطة العروض الذهني حتى لو لم يكن ذهن وذاهن لم
يصدق عليه واما ثانيا فلانا نمنع ان هذه الصفات في الدرجة الثانية من التعقل
وقد مر الكلام فيه بما يشبه كلام المعترضين واقول اما ما افاده من ان يكون في
جواب السؤال الاخير تسليم له في الحقيقة مما لا حاجة اليه والكلام القابل صريح في
ذلك الحال والشبه الحال حتى ينبه عليه وليس فيما يعترض به عليه واما ما ذكر
المعترض في جواب هذا السؤال فمبني على اصطلاح خاص الذي لم يثبته
اذ لو اريد بالعروض ما يشمل الصفات الاعتبارية التي يحكم العقل باتصاف
المهيات بها كما هو المشهور فنحن اذا اردنا معنى العروض فلا شك في انه الوجوب واخواته
عارض للمهيات في نفس الامر وان اريد به المعنى الثاني وهو كون الشيء خارجا
محمولا فلا ريب ايضا في ان المشتقات عارضة بحسب نفس الامر اذ الاتحاد الواقعي
لا ينافي العروض بهذا المعنى بل هو شرط لتحقق اذ الحمل موقوف على الاتحاد الواقعي
الذي جعل مناط الصدق اما ان يكون اتحادا في الوجود الخارجي او في الوجود الذهني
على سبيل منع الخلو اذ الواقع منحصر فيهما والاول منتف في الامكان والامتناع
ضرورة اتصاف المعدومات الخارجية بها وعلى الثاني يبقى الاشكال بحاله فان
الفرد المعدوم للانسان لمفهوم الانسان قبل فيه بحث اذ لو صدق على الفرد
المعدوم من حيث كونه معدوما لكان المعدوم جسما حساسا ناطقا بحيث
وايضا لا خفاء في ان المفهوم الموجود اعم مطلقا من الانسان فلو صدق الانسان
على الفرد المعدوم منه لزم صدق الخاص بدون العام اللهم الا ان المراد بالمعدوم

منها المعدوم في الخارج وكون المعدوم في الخارج الموجود في الذهن حساسا
ناطقا ليس خفيا فان الذاتيات لا ينفك عن الشيء في الوجودين كما لا يخفى على
المتدرب والشبهة انما نشأت من عدم التمييز بين لواحق الوجودين فان النار الموجودة
في الذهن نار وكيف لا يكون نارا مع ان سلب الشيء عن نفسه ممتنع بالضرورة
ولكنه غير محرق لان الاحراق من لوازم الوجود الخارجي فقس على ذلك حال كون
الانسان المعدوم الموجود في الذهن حساسا حساسا الى غير ذلك واما ان
الموجود اعم مطلقا من الانسان فمسلم في الوجود المطلق وهو في الوجود الخارجي
بل نقول لم لا يجوز ان يكون الموجود الخارجي اعم من الانسان من وجه لا بد لنفي
ذلك من دليل وفيه نظر لانه انما يرد التسلسل قبل هذا النظر انما
يتوجه اذا اريد بالثلثة معانيها المصدرية اما اذا اريد بها المشتقات فلا ورود
له مثلا اذا فرض ان الوجوب بمعنى الواجب موجود وان اتصاف جهة لوجوده
بالامكان كان الوجوب بمعنى الواجب المعروض وجوده ممكنا ... لا يصح قوله
لان الامكان ليس بموجود في الخارج اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير
هو نفس الوجوب المذكور المفروض انه موجود في الخارج اقول اذا فرض كون
الوجوب بمعنى الواجب موجودا كان معناه ان هذا المفهوم اعني مفهوم الواجب
موجود في الخارج واذا كان نسبة هذا المفهوم الى وجوده بالامكان وفرض
ان الامكان بمعنى الممكن فيه ليس عين الوجوب المفروض وجوده في الخارج والصدق
عليه كما انه في المرتبة الاولى اعني كون الوجوب بمعنى الواجب موجودا لم يكن مفهوم
الواجب بعينه ذات الواجب فقوله اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير

نفس الوجوب المذكور المفروض وجوده في الخارج ان اراد انه هو بعينه من غير فرق فممنوع
وان اراد انه صادق عليه فلانم انه خلف اذ لا يلزم من صدق المفهوم على امر موجود ان
يكون ذلك المفهوم نفسه موجودا كما في مفهوم الاعمى والساكن ونظائرهما قوله او
لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا قلت عليه في الحواشي بل يمكن
فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف
على المحال محال ولما كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كامتناعه
حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر والمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته غاية
ما في الباب انه يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول الاول
مع انه ممكن توقف على انتفاء الواجب وهو ظاهر ودعوى ان امتناع الموصوف لذاته
يستلزم امتناع الصفة لذاتها وانه لم يستلزم امتناع الموقوف كلما امتناع الموقوف
عليه ممنوع الى ان يقوم عليه البرهان قيل فيه بحث اما اولا فلانه لو صح ما ذكرتم
لصدق الشرطية الكاذبة كقولك ان كان زيد حمارا كان ناهقا لجريان ذلك
فيه بان يقال حمارية الانسان محال ان يستلزم ما ينافيه وهو عدم الناهقية
على تقدير الحمارية لكن القوم عن آخرهم يعترفون بصدقها اقول ان اراد انه يلزم
عدم صدق الشرطية غير الكاذبة في شيء من المواد فهو غير مسلم اذ لو كان بين الكاذبتين
علاقة يصدق الشرطية قطعا كما في المثال الذي نحن فيه وان اراد انه يلزم عدم صدقها
عن الكاذبتين لا علاقة بينهما فمسلم ولا خلاف فيه والجريان الذي ادعاه في المثال
الذي ذكره ممنوع اذ لا علاقة بين الحمارية وانتفاء الناهقية فيه خطأ اذ المنافي
للاستلزام انما هو عدم استلزام الناهقية لا استلزام عدم الناهقية كما بين في

المحالات المستلزمة للنقيضين ثم قال المعترض والفقه فيه ان المحال قد يستلزم محالا آخر اما بالضرورة كحمارية الانسان لناهقيته واما بالنظر كاستلزام الدور للتسلسل وقد لا يستلزم بل ينافيه اما بالضرورة كحمارية الانسان للصاهلية واما مثلا كحماريته مثلا لادراك الكليات فقولهم للمحال جاز ان يستلزم نقيضه موجبة مهملة بخلاف قولهم الواقع لا يجوز ان يستلزم نقيضه فانه يصدق سالبة كلية ثم فيما نحن فيه منافاة الامتناع مع الوجود ضروري وكيف يتحقق اللزوم بينهما اي دلالة في المقدمة في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين ضرورة واما ثانيا فلان المحال المجوز فيه استلزام المحال الآخر اعم من المحال لذاته ومن المحال بواسطة استحالة ما يتوقف عليه وكما ان المحال لذاته جاز ان يستلزم محالا آخر كذلك المحال بواسطة استحالة ما يتوقف عليه جاز ان يستلزم محالا آخر واذا كان كذلك فادعاء المانع ان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته حيث يكون المحال بواسطة الموقوف عليه شريكا له في الحكم المذكور اقول في هذه الفقرة اشياء احدها ان ما ذكره من ان منافاة الامتناع مع الوجود ضروري فلا يتحقق اللزوم بينهما غير مستقيم لان المنافاة الضروري لا يمنع من تحقق اللزوم الا ترى ان منافاة اجتماع النقيضين لارتفاعهما ضروري مع تحقق اللزوم بينهما وعدم الزمان قبل وجوده بعد وجوده مستلزم لوجوده وثانيها ان قوله اي دلالة في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين غير متجه اذ لم يجعل المهملة المذكورة دليلا على ذلك حتى يمنع دلالتها عليه بل استدل عليه بالمقدمة القائلة ان المحال يستلزم ما ينافيه حيث تحقق علاقة اللزوم وبينا تحقق العلاقة بينهما اولا ثم ان ما اليه يعول كما ظهر وما ذكره ثانيا فخلط كما

بخي لان المستدل استدل على استلزامه وجود الممتنع لامتناعه بان وجوده متوقف على وجود موصوفه اعني الممتنع لذاته والموقوف على المحال لذاته محال لذاته والمنع المذكور متوجه على هذه المقدمة فذكره متعين للمقدمة الممنوعة ولا مدخل فيه لتخصيص الحكم لجواز استلزام المحال لذاته ولا دلالة له على ذلك اصلا حتى يورد عليه ان هذا الحكم يشمل المحال بالواسطة ايضا فلا وجه للتخصيص قوله بل هو عين كونه واجبا قيل لو كان الوجوب عين كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بلا ريبة كما انه لو كان علة له يلزم ذلك فللمعلل ان يقرر الملازمة المذكورة هكذا لو كان الوجوب لزم امكان كون الواجب واجبا اعني واجبية الواجب سواء كان الوجوب علة او عينه وتسوق الكلام وح يسقط جوابه كما لا يخفى اقول على تقدير كون الوجوب عين كونه واجبا لا بد له من اقامة الدليل على ان امكانه يستلزم امكان الواجب فان امكان واجبية الواجب ليس بعينه امكان الواجب وعلى هذا التقدير لا يمشي الاستدلال بما ذكر اولا لانتفاء العلية فلا يمكن سوق الكلام السابق بل لا بد له من بيان آخر مثل ان يقال اذا كان واجبه ممكنا كان الواجب ممكنا لان زوال واجبيته جائز لا يقتضي ذاته وجوده الى آخر ما ذكره في الوجه الثاني ويكون ذلك دليلا آخر ثم يندفع بما ذكره المنع من الدليل الاول بل بالحقيقة يرجع الى الدليل الثاني فان الصفات قد يكون عدمية مع ان اتصاف الموصوف في نفس الامر قلت في الحواشي تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر وفي الخارج هو ان يكون الموصوف بحيث وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن من حيث ذلك الوجود

المطابق للحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث
لو لاحظ العقل صح له انتزاع تلك الصفة منه وقيل فيه بحث لان بهذا القائل قد ذكرنا بهذا
التحقيق فيما سلف وقد ذكرنا ما عليه منقولا فلا نعيده اقول كما قد ذكرنا انفا فيما سلف
دفع ما ذكره ثم قلت في الحواشي لا يقال الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف
لاقتضى وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين
وكذا التحقق في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف
ههنا ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو
يستلزم تحقق الطرفين فيه واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف
في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له فان معناه انه يكون ذلك الشيء
بحيث ذلك النحو من الوجود بحيث يمكن ان يحكى عنه بهذا الحكم وقيل فيه بحث
لانه ادعى اولا ان الاتصاف نسبة تقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ولا يقتضي وجود الصفة فيه اسما عاما وذهب اليه الشارح من ان الصفة المعدومة
في نفس الامر يصح لها الاتصاف بها في نفس الامر وكذا الصفة المعدومة في
الخارج يصح الاتصاف بها في الخارج وبهذا قدم سدم ذلك وصرح بان تحقق
الاتصاف في الخارج يستدعي تحقق الطرفين في الخارج وكذا التحقق الاتصاف
في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه فيكون مستدعيا لتحقق الطرفين في ظرف
الاتصاف لا يقال قد ادعى اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا يستدعي وجود الموصوف
فيه دون الصفة وبهذا نفى الاتصاف لوجوده في الثانية ظرف لوجوده لا انا نقول
الفرق بينهما اذ لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه ومتحقق هناك

وما ذكر من ان الفرق بينهما كلام خال عن التحصيل ولو سلم ان بينهما فرقا لم يندفع
هناك وما ذكره السؤال بهذا الجواب اذ لو كان الدعوى ان الاتصاف في الخارج
يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة واورد القائل على ذلك ان الاتصاف
فيه نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لا يمشي الجواب بان تحقق
الاتصاف في الخارج كذا فالكلام في الاتصاف في الخارج لا في تحقق الاتصاف
فيه وبينهما فرق مبني بهذا التقدير اقول منه حتى بهذا الكلام انه لا يتعرض لما فانا
قد اثبت الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس النسبة وبين كونه ظرفا لوجوده
بل هو امر بين بنفسه وقد نبه عليه الاستاذين في تصانيفه فلا يتوجه منع الفرق
وما ذكره من انه لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا وجوده انما يصح اذا كان في
الخارج ظرفا للكون اما اذا كان ظرفا للاتصاف ومتعلقا به فلا ونسبة
الفرق الى الخلو عن التحصيل خلو عن التحصيل واندفاع السؤال بالفرق بين
ما ذكر لا يحتاج الى الاعادة ثم لا يذهب عليك ان النسبة الى الشارح ونسب
تبعيته فيه الى ان الصفة المعدومة في نفس الامر يصح الاتصاف بها في نفس
الامر ليس في كلام الشارح ولا في كلامي فيه ولا انه بل قد صرحت في الحواشي
بان المعدوم مطلقا لا يثبت له شيء ولا يثبت الى شيء ونقله عن الشيخ
وغيره بل هو بين بنفسه وانما الكلام في وجود الصفة في خصوص ظرف الاتصاف
من الخارج او الذهن ولم يبين القولين بان الاتصاف في الخارج يستدعي
وجود الموصوف في الخارج وبين القول بانه يستدعي وجوده في نفس الامر
ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة كما ذكرت في الحواشي ان العدم

الغير اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود والمعدوم بها اتصافا يترتب عليه
الآثار فانه لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه الآثار
ومنه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به وذلك الاتصاف
واما الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم ابيض فيجري في الموجود والمعدوم
فكما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع وفيه
بحث اذا انتفى عنه البياض في الواقع لم يكن من اقسام المتصف بالبياض في
الواقع ولا يكفي في اتصاف شيء بصفة فرض تلك الصفة فيه ولو كفى ذلك في الاتصاف
لكان زيد مثلا متصفا بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي بل بالحجرية والشجرية
وغيره مما يمكن فرض اتصافه وهل هذا الا سفسطة وليس معنى الاتصاف الذهني
ذلك بل معناه ما حققناه غير مرة على ان الجسم المعدوم ليس جسما كما ان الانسان
المعدوم ليس انسانا على ما عرفت ولا يصح اتصافه بشيء من الصفات حيث
هو معدوم فالحق كما مر غير مرة فان الاتصاف انما كان يستدعي وجود الطرفين
في ظرف الاتصاف فان الاتصاف بالصفة المعدومة غير معقول سواء كان
الصفة ممكنة الوجود او لا ولا فرق في ذلك بين ان تكون الصفة ممكنة معدومة
او ممتنعة معدومة والشناعة التي يفردون منها في الصفات الممكنة المعدومة
ككون الجسم ابيض بالبياض المعدوم قائمة في الممتنعات ايضا اذ لا يعقل ان يكون
زيد في الخارج اعمى بواسطة ثبوت العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود ثابتا
لزيد فيه ومعنى الاعمى امر واحد يعرفه من الفارسية بكونه لاما ثبت له العمى كما هو
ايراد اللغة اقول قوله ما انتفى عنه البياض في الواقع لم يكن من اقسام المتصف

بالبياض

بالبياض في الواقع امر نعم لم يتصف احد فانه ما ذكره هو الاتصاف الفرضي لا الاتصاف الواقعي
ومعلوم انه فرض الصفة في شيء يكفي للاتصاف الفرضي من غير تربته وليس معنى الاتصاف
الفرضي الا ذلك وما ذكره من ان الجسم المعدوم ليس جسما غير مسلم في الجسم المعدوم في الخارج
الموجود في الذهن وما سماه حقا ويترتب عليه ان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود
الطرفين فيه غير مسلم فانا اذا حققنا معنى الاتصاف في الخارج وجدناه لم يستلزم
وجود الموصوف في الخارج دون وجود الصفة فيه كما مر مفصلا ومنشأ الاشتباه عدم التميز
بين الاتصاف في الخارج ووجود الاتصاف في الخارج فان ثبوت الثاني يقتضي
وجود الطرفين دون الاول وقوله لا يعقل ان يكون زيد اعمى في الخارج بواسطة ثبوت
العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابتا له فيه غير مسلم كما ظهر من تفسير
الاتصاف في الخارج فان معناه ان زيدا الحيد وجوده في الخارج بحيث يصح انتزاع
العمى عنه وكنا قد فصلنا ذلك في بعض ما سلف بتقرير اكثر من ذلك قوله فذات
الواجب كما يقتضي وجود نفسه قيل فيه بحث اذ قد عرفت ان ذات الواجب لا يجوز ان تقتضي
وجوده بناء على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجد فوجوده غير معلل لانه علة وجوده
ذاته ولا يجوز ايضا ان يقتضي وجود وجوبه على تقدير ان يكون موجودا في الخارج لان
الشيء ما لم يجب لم يوجد فواجبية الشيء لم يتقدم على ايجابه اقول الشيخ سماه اقتضاء
الذات وجود الوجوب باقتضائه وجود نفسه واشار بذلك الى ان نسبته
الى وجود الواجب كنسبته الى وجوده فان كان ذلك نظيره صحيحا كان هذا ايضا
ليظاهر صحيحا وان كان ذلك ما ولا كان هذا ايضا ما ولا ثم على التقدير ان يكون
الوجوب موجودا انما تم الدليل على امتناع اقتضاء وجوب الوجود اذ لو لم يثبت ذلك

لان الاتصاف بالوجوب اعني الواجبية موقوف على وجود الوجوب اعني وجود الوجوب
اذ لو لم يثبت ذلك لجاز ان يتقدم واجبية الذات على وجوده ويتأخر وجود الوجوب
عن وجود الذات بان يتقدم اتصاف الذات بالوجود على وجود الذات ووجود الذات
يتقدم على وجود الوجوب وهذا القائل قد منع فيما سبق ان الاتصاف بالامر العيني
يتوقف على وجود ذلك الامر فلا يتم هذا الدليل بناء على هذا المنع والحق في
الجواب ما في الحواشي لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا
هذا الجواب كيف ولو كان واجبا على لو جوده لكانت متقدمة بالوجوب على وجوده ضرورة
لعدم العلية في الوجوب على وجود المعلول فتدبره وتفصيله انه ح يكون الذات متقدمة بالوجوب
على وجود الوجوب اعني يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود
الوجوب متقدم على اتصاف الذات به وهو عينه على التقدير كونه من الامور العينية فيكون
اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصاف بالوجوب وللمانع ان يمنع تقدم وجود
الصفة العينية على الاتصاف بها وعينها واذ ثبت استلزام الاتصاف بها لوجودها
يحكي الحق على المتصف واعترض عليه بان آخر الاتصاف بالصفة عين وجودها ظاهره لنا في
النسبة غير ظرفيهما ومنع غير مفيد وكون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف
بها غير معقول اذ الاتصاف نسبة بينهما بخلاف وجود الصفة وقد صرح بذلك فيما كتب
على الحاشية ان الحق اقول قد علمت فيما سبق ان ثاني الاتصاف بالصفة غير وجودها
في ظرف الاتصاف غير مسلم لان وجود الاتصاف في ظرف ثبات في غير وجود الطرفين
فيه وليس معنى الاتصاف في الخارج مثلا وجود ذلك الاتصاف في الخارج حتى يلزم
ثانيه غير وجود الطرفين فيه وقد مر تفصيله وذلك مما حققه الاستاد في بعض تصانيفه

واما كون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها فقد صرح الشيخ وغيره من القدماء
حتى قال بهمنيار ان وجود الصورة في نفسها هو وجودها للهيولى بل ذلك ان وجود الصورة
في نفسها هو وجودها للهيولى بل ذلك شايع في عبارات القوم والمناقشة التي اوردها
انما ترد على ظاهر العبارة اذ غرض القوم ان نحو وجود الاعراض والصورة وهو نحو
وجودها في غيرها لا كوجود الامور المنسوبة الى غيرها كالمال مثلا فان وجوده في نفسه
امر مغاير بالذات لوجوده لرب المال متقدم عليه فوجود المال ثم يثبت الى غيرها بخلاف
الاعراض ليس كذلك الحال في الاوصاف اذ ليس السواد يوجد اولا ثم يقوم بموضوعه بل قيامه
بموضوعه انما يغاير وجوده بالاعتبار فقط اذ ليس له الا هذا النحو من الوجود والحاصل
ان قيام الاوصاف بمحالها مخصص بنحو وجودها بخلاف حصول المنسوبات لما ثبتت اليه
كالمال لزيد فان وجود المنسوبات ليس نحوا من مغاير النحو وجودها لا بالنسبة الى الغير
فان المال وزيد اشتاركان في نحو الوجود بخلاف زيد وشكله فان نحو وجود
الشكل انما هو وجود تابع لغيره في ذاته وامثال ذلك اعتبارات لطيفة وقد
حصلها الحكماء وربما يحتاج تفطنها الى تلطيف النفس وتجريدها عن العوائق قوله
فان عدم المعلول الاول في ذكرت في الحواشي ان ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم
بدون امكان اللازم وهو يقتضي التلازم بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو
بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ان الملزوم لا اقتضاء
بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا القول بالامكان الغيري لان ذلك ان
يجعل الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه هو امكانه بالقياس
الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما وقد نقل المنتصب للاعتراض

وذلك وخالف عادته لم يتعرض عليه ثم نقل عن بعض الفضلاء ان الشريف ولك ان المعلول
الاول اذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب من هذه الحيثية
فان اعتبر من حيث ان وجوده واجب العلة فعدمه ممتنع لها ويستلزم لعدمها لكن
عدمه ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم امكان لازمه ولم يتعرض على هذا
خوفا لعادته وانا اقول في كلا الشقين بحث اما في الاول فلانا لا نسلم انه اذا اعتبر في
في نفسه لا يستلزم عدمه عدم الواجب لانه ان كان المراد به ان العقل اذا جرد
النظر الى ذاته واذا لم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام
عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو باق لان معنى الاستلزام هو امتناع الانفكاك
في التحقق ولا شك ان المعلول ممتنع الانفكاك عن العلة الموجبة فامكان
الملزوم وامتناع اللازم بحسب نفس الامر لا يندفع بما ذكره وان اراد انه على
هذا التقدير ليس مستلزما له في نفس الامر فلا يخفى بطلانه لانه معلول له والمعلول
مستلزم لعلته قطعا واما في الثاني فلانا لا نسلم ان عدم المعلول الاول ليس ممكنا
بالذات من هذه الحيثية فان الامتناع بالغير لا ينافي الامكان بالذات
والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال بديهة
والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج في نفس الامر قلت في
الجواب قدم تحقيق كلام ولا باس بان نريده بيانا فنقول لا ريب في ان
الاتصاف ليس من الامور العينية الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج
هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجده جوهرا قائما بذاته
وبياضا فقاس بينهما وحصل فيهما لنسبة القيامية وليس في الخارج لا الجسم والبياض

لكنهما

لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض
فمطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحاصل فيه دون
البياض القائم بغيره فانه لا يدخل فيه في مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل
ومصداقه حيثية الموضوع من غير مداخلة امر آخر موجود معه في الخارج كقولك
زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل منتزع منه الانسان
ويحمل عليه وكذا في ساير الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما في قوله
السماء فوق الارض فان المصداق فيه ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقية
في الخارج وكذا في ساير الاضافات الاعتبارية واما حمل العدميات كما في
زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل هو وجود زيد على وجه ليس مصحوبا بالبصر وخاليا في
اوانه فليس في الخارج ههنا شيئان زيد والعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط
الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة
بينهما لنسبة الحمل الا منافيات فظهر ان مطابق الحمل قد يكون ذات الموضوع
بهذا المحمول وقد يكون ذات المحمول فقط وقد يكون ذات الموضوع مع امر آخر
مباين له ولذلك يرى الشيخ يفرض الحكم بانه يحدث في الذهن صوره لنسبة التأليف
الى الاشياء بانما يطابقها من غير تعيين تلك الاشياء المنسوبات
اليها ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مأول بما ذكرنا
او مردود اذا تحققت ذلك فلم يبق ريبة في ان اتصاف الذات بصفة في ظرف
مثلا لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف والا فانه يستلزم وجود الموصوف
فيه نعم في تأخره عن وجود الموصوف نظر واعترض عليه من وجوه منها انا لا نسلم ان النسبة

بين الجسم والبياض القائم به تحصيل العقل وتعمله فيه اذ البين ان الجسم والبياض موجودان متغايران
ذاتا ووجودا في الخارج بينهما علاقة وارتباط فيه يعبر عنهما تارة بالقيام وتارة بالحلول
وتارة بالاتصاف وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن ثم لما اعترف به بان العقل
يحكي عن حال لما في الخارج بكون الجسم متصفا بالبياض هناك فان كانت الحكاية
صادقة كان متصفا به في الخارج ولا يكفي في صدق ذلك وجود الجسم والبياض
في الخارج بل علاقة بينهما فيه والا لصدق ان الزنجي متصف بالبياض في الخارج
لوجود الزنجي والبياض كليهما فيه وان لم يكن صادقا كان كذبا فان القول الاخيرة
ومنها انا لا نم ان مصداق حمل الانسان على زيد ومناطه ذلك خصوصية الموضوع
بل مصداق ذلك ومناطه اتحاد المحمول مع الموضوع ذاتا ووجودا في نفس الامر فان زيدا
لما كان عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا صدق عليه حمله ولهذا
صح حمله على كل شخص مما هو كذلك كعمرو وخالد ولو فقد خصوصية زيد هناك وكذا
مصداق الحمل في مثل السماء فوق الارض هو اتحاد السماء مع مفهوم فوق الارض ذاتا
ووجودا حتى لو انقلب الارض بجملتها وكليتها لم يصدق السماء فوق الارض لا ذات
السماء فقط كما حسبه والا لصدق على التقدير المذكور انها فوق الارض ومن البين
انه ليس كذلك وكذا مصداق الحمل ومناطه في مثل زيد اعمى اتحاد زيد مع مفهوم
الاعمى ذاتا ووجودا وكذا الحال في مثل الابيض وبالجملة مصداق الحمل ومناط
اتحاد الموضوع مع المحمول في جميع الصور ولا يلزم في شيء من الصور المذكورة
ان يكون الاتصاف بمعنى الصفة في طرفه اول في البين ان الحلول والقيام
والاتصاف لها اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الخارج كيف ولو كان لها وجود

فيه

فيه لكان حلولها في محلها ايضا موجودا فيه وكذا حلول حالها في محلها وهكذا الى ان يتسلسل
وهو باطل وكونها متحققة وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن انما يدل على تحققها في
نفس الامر والكائن في العقل وذلك لانها موجودة في العقل لكن لا باختراع العقل
وفرضه بل لانتزاعه اياها بمعاونة منشأ انتزاعها ولا يدل على وجودها في الخارج فانه
جميع مراتب الحلول والقيام وغيرهما من النسب والاضافات كذلك مع استحالة
وجودها في الخارج كما مر لا يقال لا يلزم من كون الحلول موجودا ان يكون حلول ذلك
الحلول موجودا حتى يلزم التسلسل اذ لا يلزم من وجود فرد من مهية وجود جميع افرادها
لانا نقول كما ان البياض والجسم موجودان متغايران في الخارج وذلك يستدعي
عندكم ان يكون بينهما علاقة وارتباط فيه وكذلك الحلول على تقدير وجوده مع
محله موجودان متغايران ذاتا ووجودا فيكون بينهما علاقة وارتباط فيه فلو
صح ما ذكرتم لزم كون مراتب الحلول الى غير النهاية موجودة في الخارج وليت
شعري كيف لم يتنبه لذلك مع انه عرفت الفرق بين الخارج ونفس الامر اعم من
الخارج بمراد وانت تعلم ان صدق الحكاية يستدعي وجود الاتصاف في الخارج
بل الاتصاف في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف لا لوجوده كما مر مرارا
ولو استدعى وجود الاتصاف فانما يستدعي وجوده في نفس الامر ثم يقول
له قد ذكرت سالفا ان اتصاف المهية بالوجود بتعمل العقل وانتزاعه فان كان
الحكم بهذا الاتصاف صادقا لزم وجود المهية والوجود في الخارج بناء على ما ذكرت
لان هذا الحكم صادق ولو لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن وان لم يكن صادقا كان
كذبا فان القول الاخير به على ما ذكرت فظهر مما قرر سقوط قوله ولا يكفي في صدق

وجود الجسم والبياض في الخارج بلا علاقة بينهما فيه اذ قد يبين انه يكفي وجود الجسم
والبياض الذي ملك العلاقة وانه لكن العلاقة موجودة في الخارج فلا يلزم
كونه ان يحتج متصفا بالبياض ملك العلاقة في نفس الامر ومن العجب انه عبارة
الحاشية صريحة فيما لا اذ ليس بينه وبين البياض مجال للتداول الوهم فيه حيث قيل ان
مطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض ذات الجسم البياض الحال
فيه دون البياض القائم بغيره وكذلك وكذا سقوطه منع كون ذات زيد مناط صدق
الانسانية عليه بانه مستندا بانه اتحاده مع المحمول ولذلك يصح حمله على كل ما هو كذلك
كعمرو وخالد فانه كون ذات زيد مثلا مناط صدق الانسان عليه لا ينافي عليه
ذاته انما وقع بطريق التمثيل ولا شك ان ذات زيد مناط صدق الانسان عليه كما
ان ذات عمرو مناط صدق الانسان عليه ايضا كما انه جعل مصداق الحمل فيه هو اتحاد
زيد مع الانسان ولا يقدح فيه صدق على عمرو وخالد مع فقد الاتحاد بزيد كذلك مصداق
الحمل هو ذات زيد لا يقدح فيه كون ذات عمرو وخالد كذلك فان ذات كل منهم مناط
صدق المحمول على خصوصية ذاته كما انه فيما ذكره اتحاد كل واحد منهم مع الانسان مناط
صدقه على خصوصية ذاته وكذا سقوط ما ذكره في قولنا السماء فوق الارض اذ المقصود
انه ليس في الخارج الا ذات السماء والارض دون الفوقية لانه ذاتا على وضع بوجه
مصداق هذا ولا يلزم منه ان يكون على تقدير المبدا مصداق ذلك الحكم وعبارة
الحاشية انه مصداق فيه ذاتا اي ذات السماء والارض بموقعه صحة هذا انها
وكذلك قال الا ذات السماء فقط كما حسبه وكذا سقوط ما ذكره في زيد ومفهوم الاعمى
الاعمى والجسم ابيض فانه اتحاد زيد مع الاعمى والجسم مع الابيض ذاتا ووجودا ان

اريد حقيقة زيد ومفهوم الاعمى واحد وحقيقة الجسم ومفهوم الابيض واحد فهو غير معقول
كيف والاعمى والابيض عرضان خارجان عن ذات الموضوع ولا اتحاد للطبيعي بين الشيء
وعارضه محال وان اريد به انه بينهما علاقة اتحاد ما مثل اتحاد العارض مع الموضوع
فكلامنا في تحقيق منشاء هذا الاتحاد ومثل ذلك لا يقال له الاتحاد ذاتا ووجودا
فان ذات الشيء مغاير لعوارضه كما يقرر في موضعه وجعل العارض متاخر عن جعل
معروضه ويتوقف عليه فان العقل يحكم بان البنوة مثلا وجد فصار ابيض وانه
وجود الابيض متاخر عن وجود البنوة ذاتا وربما تاخر عنه بالزمان وما يحل مصداق
الحمل في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما توهم بل مصداقه الاتحاد المطلق
الذي مشاده ما فصلناه فما ذكره بالحقيقة لمنشاء الاتحاد الذي هو معنى هو هو فان
هو هو جار في جميع الصور الا ان اتحاد عارض واحد كاتحاد معروض واتحاد عارض
معروض واحد الى غير ذلك وليس معناه في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما
حسبه الاري الى قول المصنف بعد ذكر اقسام الموحده والهو هو على هذا النحو لانه
صحيح في منع الملازمة قال بعض الفضلاء مجيبا عن هذا منع كلام المصنف على زعم
هذا القائل ان المقدم اعني عدم الفرق ليس بحق كما زعم المستدل بل الواقع هو الفرق
بين نفي الامكان والامكان الممتنع وبهذا الفرق ليس يستلزم لثبوت الامكان
فلا يلزم المطلوب فتامل وفيه بحث اذ المتبادر من متن الكتاب منع الملازمة كما
ذكره الشارح وما ذكره لا يدفع ايراد الشرح كما لا يخفى اقول وقد فصلنا الكلام في هذا
المقام في الحواشي وذكرنا انه الظاهر على هذا التوجيه ان يقال فرق بين الامكان
المنفي ونفي الامكان وانما يتوجه ان الممكن بالذات قبل لكنه ان يقال وجه

ولا له قول المصنف ومفروض ما بالغير مهما لكن على الحصر انه قضية مهملة مستعملة في العلم فهي كلية
سورها التحقيق ومن ثم قيل مهملات العلوم كليات والكلية بناء على الانحصار اقول انما يصح
ذلك لو علم انه لا يجوز مسائل العلم قضايا جزئية وقد صرح الشيخ بخلافه فيم ذكر انها لا يكون
قضايا شخصية   والالزم توارد العلتين غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كان الواجب علة لوجوده
وليس فليس قلت علية انه يجزم بانه ما ذكره في قوة التوارد المحذور الذي يلزم من التوارد
وهو الاستغناء عن الشيء مع الاحتياج اليه وهذا المحذور بعينه لازم منها ولا بعد
في المسامحة في مثل ذلك بل هذا المنع غير مضر لانه على تقدير كونه عين الذات لزم المحذور
اظهر قيل فيه بحث اذ لزوم الاستغناء عن الشيء او الاحتياج اليه ممنوع فان من الجائز ان
يكون الشيء بحيث اذا احد بذاته يجب له امر ويكون لغيره مدخل في ثبوت هذا الامر كالانسان
فانه في حد ذاته جسم والحيوان مدخل في ثبوت الجسم له كما حقق في موضعه فلم لا يجوز ان يكون
ما نحن فيه كذلك لا بد لنفيه من دليل على انه ما ذكره ان سلم يكون دليلا اخر فذلك لا يدفع
المنع عن الدليل المذكور في الشرح اقول لا يخفى سقوط هذا البحث اما اولا فلان وجوب
الامر للشيء بالنظر الى ذات ذلك الشيء ينافي الاحتياج الى الغير كما ان وجوب الامر بالنظر
الى علة المستقلة ينافي الاحتياج الى غيرها كذلك ولو صح ما ذكره لتوجه مثله على تعدد العلل
المستقلة بطريق الاولى واما ثانيا فلان وجوب الجسم للانسان بالنظر الى ذاته انما
هو بمعنى انه ليس للخارج من ذاته مدخل فيه لا بمعنى انه ليس لغيره مدخل فيه اصلا وكيف يكون
كذلك مع ثبوت الاحتياج الى الحيوان الذي هو ظاهر بحسب اعترافه وما نحن فيه هو
الوجوب الذاتي ولا يمكن ان يكون لغيره مدخل فيه اصلا فانه بدخله الغير مطلقا ينافيه
الوجوب بالذات ثم لا يخفى انه ليس دليلا اخر بالحقيقة فان خلاصة الدليل هو لزوم الاحتياج

الاحتياج

الاحتياج الى الشيء مع الاستغناء عنه وذلك حاصل على تقدير المنع بل ورده على هذا
التقدير اظهر   تعين ما ذكره في الجواب قبل تقريره هناك انه لو عرض للممتنع الوجوب
بالغير لزم كونه موجودا او معدوما معا ولو عرض له الامتناع بالغير لزم توارد العلتين
اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو عدم ذلك الممتنع ولا يذهب عليك ان
التوارد انما يلزم لو كان علة الامتناع وهو ممنوع والسند ما ذكره في صدر البحث قلت
عليه قد سبق الجواب فيه ثم الاعتراض الذي اشار اليه انه ذكره في صدر البحث هو ان الممتنع
لا ذات له فليس الامتناع معللا بذاته ونحن بعد الجواب عنه ننبه على ما في السند بتر عا
فنقول لا شك ان الامتناع وصف الممتنع فاما ان يكون معللا بذاته او عين ذاته
والاول يورد التوارد والثاني يستلزم ان يكون له ذات ولا ذات له والحل ان
المراد باقتضاء الذات العدم كونه معدوما لا باقتضاء الغير كما اشرنا اليه في اقتضاء
الذات الوجود وذلك لا يقتضي ان يكون للممتنع ذات بل يحقق بانتفاء الذات
ولا ذات له واعترض عليه اما اولا فلان الامتناع اذا كان وصفا للممتنع بلا شك
فكيف يتصور ان يكون عينه واما ثانيا فلعدم الانحصار ومنظر الشرح في القسمين المذكورين
وهو اما ثالثا فلان الامتناع انما يحتاج الى علة لو كان امرا واقعيا في نفس الامر واما اذا
كان امرا عقليا انتزاعيا فلا يحتاج اليه فان مبداء الاشتقاق قد يكون امرا واقعيا
في نفس الامر كالسواد للاسود والحركة للمتحرك وقد يكون امرا عقليا انتزاعيا غير واقع
في نفس الامر كالوجود للموجود والامكان للممكن والامتناع للممتنع واشار في الجواب
السائل الى ما نقلنا عنه من ان ما ذكره في قوة التوارد وقد مر ان بهذا الجواب لا يكون جوابا
اقول اما الاول فجوابه ان الوجوب والوجود وصف للواجب بلا شك مع انهم يجعلونها

عين ذاته ولئن فرضنا انه لا يتصور ان يكون عين ذاته فلا مدخل في ذكره وابطاله للاستظهار
لاسيما ونظيره جار على الشبهة العقوم في الواجب وصفاته واما الثاني فلان آدم من عين
الذات اعم من الذات والذاتي مع انه منع لا يضر لظهور لزوم ذلك المحذور المذكور
على تقدير المنع واما الثالث فساقط لان المراد الاتصاف بالامور الانتزاعية كالوجود
وغيره لا بد له من علة بدلية نعم نعم لما لم يكن تلك الامور موجودة في الخارج لم يحتج
الى علة لوجودها فيه وقد علمت ان الجواب السابق مما لم يرد عليه ما اورده عليه وفيه
بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير قلت عليه في الحواشي
ظاهر ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان به وقيل هذه المسامحة كثير جدا
في كلامهم قيل عليه فيه بحث لاحتمال ان يكون انتفاء ذلك الغير محالا مستلزما لمحال آخر
وهو ارتفاع الامكان عن الممكن او ذلك المحذور وهو انه يزول اما بالذات
بانتفاء الغير ولا ينافي ذلك لجواز ان يكون ذلك الغير محالا مستلزما لمحال آخر وهو ما
ثم قيل لك ان تقول لما كان الواجب بالذات ما اذا اعتبر ذاته من غير التفات الى شيء
آخر كان نسبة الوجود اليه الوجوب والواجب بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان كذلك
فاذا قطع النظر عن الغير ونسب الوجود اليه وحده ارتفع الوجوب وكانت النسبة الامكان
كذلك الممكن بالذات ما اذا اعتبر ذاته من غير التفات الى شيء آخر كان نسبة الوجود
اليه الامكان والممكن بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر
عن ذلك الغير عند نسبة الوجود اليه اي نسب الوجود اليه نفسه لا بل مقيسا الى غيره
ارتفع الامكان اذ الثابت مقيسا الى الغير لا يثبت مع ترك المقايسة لكن الامكان
ثابت للممكن اذا اعتبر ذاته والا يلزم الانقلاب وعلى هذا يسقط النظر كما لا يخفى وقلت

عليه انه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع ما بالقياس اليه في الواقع فلا يلزم من قطع النظر
عن ابن زيد ارتفاع الابوة عن زيد في قوله اذ الثابت بالقياس الى الغير في نفس الامر لا
يثبت مع ترك المقايسة فلما كما ترى في المثال نعم انما يلزم ارتفاعه على
فرض انتفاء الغير لا بمجرد قطع النظر عنه لا يقال اذا قطع النظر عن الغير لا يكون ممكنا
بحسب هذا النظر فيتحقق الوجوب او الامتناع لانا نقول اذا قطع النظر عن الغير لا يكون
واجبا ولا ممتنعا بحسب هذا النظر كما ان الماهية لا يكون من حيث هي هي واحدة ولا كثيرا
ولا موجودا ولا معدوما مع ان ما ذكره انما يمشي صورته اذا اريد بالامكان بالغير
الامكان بالقياس الى الغير اما اذا اريد به ان يقتضي الغير سلب ضرورة الماهية الى الوجود
والعدم فلا مجال لما توهم واعترض عليه بان ما ذكره المحشي لا يتوقف على ارتفاع الامكان
في الواقع حتى يرد عليه انه لا يقع في قطع النظر عن علته بل يكفي فيه انه غير عارض للمفهوم
عند اخذه بذاته بلا اخذ امر آخر معه وذلك لان تقسيم المفهوم الى الاقسام الثلثة
بحسب حاله عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة لا عند نسبة الوجود اليه في نفس الامر
او نسبة الوجود اليه في نفس الامر اما الوجوب او الامتناع ليس الا بناء على امتناع
خلوه عن الوجود والعدم فيها فان كان موجودا كان نسبة الوجود اليه في الوجوب
وان كان معدوما كان نسبته اليه الامتناع كما حقق في موضعه ولما نسب الوجود
اليه في هذه المرتبة وهو فيها عارية عن جميع ما بالغير لما بناء على ما يقرر من ان
الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون عاريا عن الامكان على تقدير ان يكون
بالغير كما انه عار عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير فيها فهو اذن عند نسبة
الوجود في هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممتنع بالذات ويلزم الانقلاب

اقول لا نم ان خلوه في هذه المرتبة عن الامكان يستلزم كونه واجبا بالذات او
ممتنعا بالذات الا يرى ان الممكن اذا جرد النظر الى ذاته ليس ممكنا ولا واجبا ولا
ممتنعا كما عرفت ثم حاصل ما ذكره ان الامكان لما كان بالغير فاذا قطع النظر عن
ذلك الغير كان متصفا في هذا النظر بالوجوب او الامتناع ولا يخفى سقوطه اذ
الماهية من حيث هي ليست الا هي فلا يكون في هذا النظر وهذه المرتبة واجبا
ولا ممكنا ولا ممتنعا كما عرفت مع ان كل الثلثة مستندة الى الذات او الى الغير
ولئن سلمنا انه في هذا النظر يكون متصفا واجبا او ممتنعا فلا نسلم انه يلزم الانقلاب
المستحيل لان ذلك انما هو ان يصير الممكن واجبا او ممتنعا بحسب الواقع لا بحسب النظر
ومعلوم انه لا يصير الممكن بذلك النظر واجبا او ممتنعا بحسب الواقع ولو كان حكم المرتبة حكم
نفس الامر لما يجوز ما هو محال في نفس الامر محالا بحسب النظر لكان خلو الماهية في حد ذاتها
عن الوجود والعدم مستحيلا لاستلزامه كونها لا موجودا ولا معدوما عند تجريد النظر
الى ذاته وذلك ظاهر لا سترة فيه والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي مثلا عليه
في الحوادث لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات في علة الاستمرار بل ان احال عليه مشروطا
بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم
توارد علتين مستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب فان كل منها علة مستقلة عند الانفراد
اذا اجتمع عنده مستقليتين منها لم يبق الاستقلال الا حادثا فان قيل حينئذ لا يكون
ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى ذاته لشرط انتفاء الغير واخرى الى
الغير وحده فلا يزال للغير في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا
او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما واما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال انتفاء

الغير نظرا

الغير شرطا لكون الذات علة تامة للامكان لا ينقص الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او
انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه على السواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا لم
يكن للغير وجودا او عدما مدخل في علة الوجود علة الامكان كان الذات مطلقا علة
تامة فلا يكون علة مشروطا بعدمه وهو ظاهر وايضا فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل
للغير في امكانه ومما يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس هناك بل الحق ان علة عدم المعلول
احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست علل
بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود
لذاته ولا ضروري العدم لذاته فلا نسلم ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا
لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في
الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي
النسبة ضروريا بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسبب الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز
ان يكون الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون علة لسبب
الضرورتين الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سبب الضرورتين معلولا
لغيره وح فبما يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت
بعد كون الذات علة ويمكن اثباته بانه لو كان الامكان معلولا لغيره لكان هو بحسب
ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو محال لان
امكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا يكون على
تقدير عدم التاثير فيه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكلاهما محالان لان سلب
تاثير الغير امر مغاير لذاته ولا معنى الشيء بسبب غيره واجبا لذاته او ممتنعا لذاته

واقرم علماء اولا فلان السوال ساقط لكونه بناء على المقسم في هذه الاقسام الثلثة
هو المفهوم والملحوظ بذاته من غير اخذ امر آخر معه وهو في هذه المرتبة لو اثبت الوجود
اليه فاما ان يجب له او يمتنع او لا ولا ذاك فهذه الاحوال الثلث حاصل للمفهوم
في هذه المرتبة ولا خفاء في ان الحال التي يكون له في هذه المرتبة لا يكون بغيره
وحين فى امكانه شيء منها مرتبة اخرى فهو في هذه المرتبة ان كان ممتنعا او واجبا
يلزم الانقلاب او ممكنا يلزم تحصيل الحاصل او يكون له امكانان وهو غير معقول
كما قرره الشارح واما ثانيا فلان ما حسبه الحق من ان العلة التامة لعدم المركب هو
عدم اجزائه باطل قطعا لان عدم الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده
ويرتفع بارتفاع كل فرد منها فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب
مرة اخرى بعد واذا ارتفع عدم احد الاجزاء بوجوده واحد مرة اخرى لزم عدم
المركب مرة اخرى وذلك لوجوده مرة ثانية واما ثالثا فلان الملازمة
المدلول عليها بقوله لو كان الامكان معلولا لغيره لكان هو بحيث ذاته جاز ان يكون
ممكنا وان يكون واجبا لذاته وممتنعا لذاته ممنوع لم لا يجوز ان يمتنع كونه واجبا
او ممتنعا واثباته لا بد له من دليل فتامل اقول هذا الكلام ساقط لوجوه
الاول ان ما ذكره لو تم لكان دليلا اخر ولا يندفع به المنع عن المقدمة المذكورة في
الدليل السابق كما لا يخفى الثاني ان العلة التامة لعدم المركب اذا كان جزء من اجزائه
فذلك امر واحد لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد في الاعدام
خصوصيات اجزاء هي ليست عللا اصلا بل العلة هي القدر المشترك من غير مدخل
للخصوصيات فيه فاذا عدم جزء من المركب تحقق العلة التامة لعدم المركب ثم اذا

عدم

عدم جزء آخر لم يتعدد والعلة التامة بذلك اذ العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر
عدم المركب اصلا والتعدد انما وقع فيما لا مدخل له اصلا في العلية وهذا كما ان علة الهيولى هو
المجموع الذي يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة المائية مثلا يتحقق
ذلك المجموع فيتحقق الهيولى ثم اذا زال تلك صورة عليه للمقدار الكبير ادنى فانما شاركها
في الماهية بخلاف الكم والكيف اذ الاشتراك بينهما في شيء من الذاتيات اصلا فيقال في
سياق ما ذكره ان اردتم به انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو لا يلزم لانه جاز
حلوله في الخيال صغيرا وان كان في الخارج كبيرا وان اردتم به انه يلزم حلول حال الكبير
حال صغره فيه فهو ليس مستحيلا والا يلزم من ذلك ان لا يكون مدركا بالذات لان
صورة المدرك بالذات كبيرا اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه انا لا نسلم ان
الحاصل في الخيال من الجبل الكبير شبح صورة فانا اذا رجعنا وجداننا لم نجد الا امر
واحدا لكنا نجد الملائم بهذه الامور الثلثة ثم تحصيل كيف يحصل في الخيال صورة
المقدار غير مخلوط حتى بالجبل يدرك بعده نسبة الى محله المقدار ثم المقدار الحاصل
في الخيال لا يكون كليا بل مقدار مساويا معينا لمقدار الجبل فيعود المحذور وهو
حصول الكبير في الصغير وقال المعترض لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلثة
صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض اجزائها وليس كذلك
ولا خفاء في ان كون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو
امر نظري خفي التطرق فكيف يكون وجدانيا ان العلم ثلثة اشياء كل منها معقول
اخرى صورة واحدة ولا في انه يلزم من ادراك الشيء اخذ ادراك جميع صفاته
حتى يلزم من ادراك الصورة الخيالية ادراك في لطيفة بالخيال ولا في ان الدعوى

المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا معينا مساويا لمقدار
الجبل ولا ينبغي ان يجوزه عاقل فضلا عن فاضل اذ من البين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار
الحاصل في الخيال مساواته مع مقدار الجبل وان الحاصل في عقل لا يمكن ان لا يكون
اعظم منه وهل هذا كما قيل ان واحدا من ابناء الرساتيق ضاع عنه الرحل فسئل
عنه حين امتحانه عن خاتم فضة اخفي عنه في الكيف فقال في كفك شيء من صلب ابيض
فيه ثقبة فقيل له ما هو فقال فاذن هو رحى بل هذا اعرف منه لان الجبال الصغير من
الكيف وما يساوي الجبل اعظم من الرحى اقول ان اراد انه لو كان صورة واحدة
لم يجز بقاء العلم ببعض مع زوال العلم بالآخر فانه لم يجد ذلك بعد تخييل المتخيلة تلك الصورة
الى التفاصيل فالملازمة ممنوعة عند التخييل يحصل صور تلك كما مر ضابطه وان اراد انه
لم يجد ذلك قبل التخييل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال البعض لا محالة لم
يكن بعد تميز البعض عن ذلك ليس من الحس والخيال بل من قوة اخرى من شانها التخييل
والتميز كما لا يخفى على من له ادنى دربة في الصناعة وكيف يتوهم ان التميز مثلا يحصل
منه مثل هذا التخييل وكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة نظرا لا ينافي ما ذكره
من انا لا نجد الا امرا واحدا يمكننا تخييله فان ذلك لا يستلزم كون حصول الصورة
ولا كونه اضافة بل هو صحيح على التقديرين اذ لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة
واحدة بل انما ذكرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهذا صادق على اي تقدير من التقديرين
وذلك ظاهر لا سترة به بل ذلك انما يرد عليه حيث حكم بان الحاصل في الذهن بناء
على الجبل ثلث صور من غير دليل ولا بينة فان ادعى الوجدان او البداهة بطريق آخر
ورد عليه ان كون العلم بحصول الصورة نظري غير بين في النظر فكيف يكون

الجبال

وجدانيا او بديهيا بطريق اخر ان الحاصل في الخيال من الجبل ثلث صور وان استدل
الى دليل قلنا ثبت بحيث يعرف من لا يخفى ان الحس انما ابتاني الجبل المخصوص من دون التفاصيل
التي ذكرها وكيف يحصل في البصر صورة الجبل على حدة وصورة النسبة على حدة على
ما ذكره وليت شعري اي وجدان يصدق ذلك او باي دليل او بينة يهتدي اليه
ثم اني ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل يكون كليا بل يكون مقدارا
معينا مساويا بالمقدار الجبل فجزم المعترض اخر قوله فيكون مقدارا معينا في
واعترض عليه بما لا ينبغي ان يقوله عاقل فضلا عن عاقل اذ على فرض كون العبارة
ما ذكره لا يتوجه عليه ما اورده فان الكلام في حصول مقدار الجبل في الخيال
وان لم يكن المقدار الذي للجبل حاصلا في الخيال على الوجه الكلي فيكون مقدارا معينا
مساويا للمقدار الذي هو للجبل فالمحذور وهو حصول الكبير في الصغير قائم واما قضية
الرماني فان المشهور نسبة ذلك وامثاله الى بعض اولاد الصدور تبرانه ذهبوا الى
المولى اوحد الذي كان صدر للسلطان السعيد شاه شجاع والمحكيات فيه من
هذا القبيل مشهورة على انا لا ننكر انه كان في البلاد فساد الفرورة اولى فليفحص ابن
هم ونزهم ثم هذا التمثيل يناسب تحقيقه جدا فانه بعد تسليم ان الحاصل في الخيال
هو الجبل الذي هو جوهر كم والمقدار الذي هو كم والنسبة التي هي اضافة يزعم
ان جميعها كيف بل مذهبه اغرب من مذهب الرماني اما اولا فلانه انتقل من
جسم الى جسم وهو قد بدل فرد من الجنس العالي بفرد من جنس عالي اخر وانتقل
من مقولة الى مقولة اخرى فلو قال الرماني ان ما في الكف كيف مثلا او غيره
من الاعراض لكان مناسبا لمذهبه في الغواية واما ثانيا فلان الرماني انما قال في

في كفر هي ولم يقل بأنه ليس بحي وأما هو فيقول إن ما في الخيال أشباح وليس بجسم بل
كيف ومقدار وليس بمقدار بل هو وكذا الهيئة فلو قال الزمان إن ما في كفر حجر
وليس بحي لكان مناسبا لما نحن فيه مناسبة تامة وأما حصول صورها
وأشباحها في حقيل أي رد الحكماء بالصورة منها الشبح والمثال كما قيد الشارح
فإن لفظ الصورة يقال بالاشتراك على معان كثيرة والمراد به ههنا هو حقيقة الشيء
التي بها هو هو ولذلك يستعمل تارة يقولون حقائق الأشياء تحصل في الأذهان
وتارة يقولون صورها تحصل فيها وحقيقة الجسم بالمعنى المذكور صورته كما نص عليه
الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله إن لكل جسم طبيعي صورة وعرضا ثم قال
وصورته هي حقيقته التي بها هو هو ولهذا قد يبقى الجسم بتشخصه مع تبدل مادته بأن ينقص
منها شيء كما في حال الذبول ويزداد كما في حال النمو فإن الإنسان المخصوص
مثلا شخص واحد ما دام موجودا مع أنه يتحلل عنه بعض أجزائه وقد ينضم إليه بعض أجزائه
من خارج وحقيقته غير الجسم بهذا المعنى داخل ثم الصورة الحالة في الرجل قد يكون
لها وجود في الخارج إما في مادة كالصورة الجسمية والنوعية والأعراض الماديات فإنها كما
يحل في المواد الخارجية فقد يحل في القوة العاقلة ولهذا يسمون القوة العاقلة
المستعدة لحلول الصور الأشياء فيها أما الهيولى المستعدة لذلك ويسمونها عقلا
هيولانيا وكون نسبة العقل إلى الهيولى كذلك فيه وجدت إما في بعض تعليقات
المعلم الأول وإما لا في مادة كالعقول العشرة والهيولى الأولى وقد لا يكون لها
وجود في الخارج كالصورة الخيالية الغير المطابقة للخارج فإن قلت الصورة الحاصلة
في الذهن هو العلم وهو عرض من مقولة الكيف كما حقق في موضعه فيكون خلاف الصور

الخارجة

الخارجة التي هي جوهر مثلا في الذهنيات فلا يكون عينها قلت إن الهيولى الواحدة بحسب حلول
الصورة النارية والمائية فيها يصير نارا وماء كذلك الصورة بحسب الوجود
الخارجي والذهني يصير جوهرا أو عرضا فإن قلت تبدل الذات في المعقول إلا أنها مبهم
لا تعين لها في ذاتها أصلا فلا ينافيه أي تعين يرد عليه دون الصورة فإنها متعينة
في حد ذاتها وإذا تبدل تعينها لم يبق تلك الصورة قلت الصورة مشروطة بالوجود
إذ الشيء ما لم يكن له ضرب من الوجود لا يتعين ذاته لما مر آنفا ولا بعد في تبدل المشروط
عند تبدل الشرط وفي هذا زيادة تفصيل وتحقيق أقول ما ذكره من أن الصورة قد
يطلق ويراد حقيقة الشيء وأن مراد القوم من صورة الشيء في العقل حصول حقيقة
الشيء مما لا نزاع فيه وأما أن الصورة التي تحل في الهيولى وبحصولها فيها تحصل الجسم
هو حقيقة الجسم فمما ينكره من له أدنى فطانة له أدنى مسكة كيف والجسم عندهم مركب
من جوهرين يحل أحدهما في الآخر يسمى الحال صورة والمحل هيولى ومن صح أن البنيات
التام الشيء لا يكون حقيقته وما ذكره من أن العقل لا يتعقل أن يكون شيء جزءا إلا في ذو
ما خوذا فيه لا بخصوصه بل الوجه منهم على فرض تسليمه لا يدل على مطلوبه بل على خلافه فإن
جزء الشيء مهما كان أو منفصلا معتبر في حقيقة غير خارج عنه فلا يكون الجزء الآخر عين
حقيقته بل ذلك كلام مخبط مشتمل على التناقض حيث يصرح بأن الصورة جزء الجسم
وهي بعينها عين حقيقته إذ من أجلى البديهيات أن كون الشيء جزءا يقتضي كونه أمرا داخلا
في ذاته وكونه عين حقيقته يستلزم عدم دخوله فيه وما تخيله من عدم تبدل جسم الحيواني
مثلا مع تبدل أجزائه العنصرية ثم فإنه مصادم لبداهة العقل وصرائح القوم كما
نقلناها في تعليقاتنا وما يطلقه أهل العرف من أنه لا يبعد به من المعنى لا تبدل

بل هو محفوظ بعينه مما لا نزاع فيه في اقسام الحقايق بل هو نظير ما يطلقونه من ان مياه
الكراز هي بعينها المياه الذي كان في الجرة وان البحر الذي اخذ البعوضة منه قطرة
هو بعينه البحر الذي كان من قبل اخذها كيف وقد جعل الحكماء تبدل الجسم المغتذي مع بقا
انانيته دليلا على تجرد النفس كما هو مذكور في كتبهم ولو فهمنا ذهب اهل العرف
واخذنا الحقايق من اطلاقات العرفية لاختل معظم قواعد الحكمة ولذلك قال
المعلم الاول من اراد ان يتعلم الحكمة فليحدث لنفسه فطرة اخرى ثم لا يذهب عليك
ان قوله ولهذا قد يبقى الجسم تشخصه مع تبدل مادته من زيادات القايل لان كلام
الشيخ بل قد صرح الشيخ في التعليقات بعدم بقا الصورة مع تبدل المادة كذلك
بهمنيار في التحصيل وهذا مما يشهد به الفطرة السليمة ونسبة النفس الهيولى من حيث انه
جميع الحقايق تنفس فيها كما ان الهيولى تتصور بجميع لا دلالة فيه على ان الصورة وحدها
تمام حقيقة الجسم كما لا يخفى وانت تعلم ان ما ذكره من التفصيل يقتضي ان يكون الصورة
بهذا المعنى شاملا لجميع المعقولات فيدخل فيه الجسم المركب من الهيولى والصورة ايضا
وليت شعري ما الذي حمله على ان يجعل الصورة شاملا لنفس الهيولى ولنفس الصورة و
لساير الاشياء من الاعراض والمعاني ولم يجعله شاملا للمركب من الهيولى والصورة
وهل هذا الا خلط بين معنى الصورة فتامل وكذا الفصل وما قرره من تبدل ذات الهيولى
غير مسلم لان ذاتها محفوظ مع تعاقب الصور كما هو المشهور في الكتب وتبدل ذاتها بسبب
حلول فيه غير معقول ثم قياس تبدل الصورة عليها ايضا في والجواب الذي ذكره عن السوال
الذي اورده لا يدفع السوال اذ حاصل السوال انه على هذا التقدير لا يكون الماهية الحاصلة
في الذهن نفس الماهية الموجودة في الخارج فيه مع ان مقتضى الدليل ذلك وحاصل الجواب

انه لا بعد في تبدل الذات بتبدل الوجود ومن البين عدم اندفاع ذلك السوال بهذا الجواب
لانه اذا تبدل الذات لم يكن احدهما عين الاخر بحسب الماهية سواء كان ذلك التبدل
بسبب تبدل الوجود او بغيره على ان تبدل الذات غير معقول فان الاجناس العالية
متمايزة بالذات وليس بينهما امر مشترك كالهيولى والهيولى ايضا لا يعم حقيقة عين
الصورة كما توهمه بل يتصف بالصورة المادية ولا يصير ما بالعرض كما ستعرف به
ومن البين انه ما هو ما بالعرض لا يكون حقيقة هو اياه فانه ما هو بالعرض شي يكون لا
محالة بالذات شيئا اخر وليس لهذا زيادة تفصيل وتحقيق ينبغي به مادة هذه
الاوهام والله ولي التوفيق والالهام وقد كتبت سابقا على حاشيته كلامه ان لو كان
صورة الشي تمام ماهيته كما توهمه كلام الشيخ لم يكن له جزء اخر هو الهيولى فلا بد من تصرف
في كلام الشيخ فقال فيه بحث اذ الملازمة المذكورة ممنوعة فان العقل لا يستبعد من ان
يكون لشي جزء اخر وما خوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم كالاجسام العنصرية في
الشخص المعين من الحيوان او النبات فانها جزء وما خوذة فيه ولا بخصوصها عنها
حتى اذا تبدل بعضها ببعض اخر منها لا يلزم انعدام الشخص المذكور ويكون لذلك الاخر
جزء اخر يتعين بذاته يتعين الجزء المبهم فيه بانه يعبر عنه بالعرض فاذن يكون ماهيته
عين هذا المعنى مثلا للماء للاجزاء معين هو مادة وجزء منهم صار اياه بالعرض فتمام ماهيته
هو الماء ليس الا اذا عرفت ذلك ظهر لك ان كلام الشيخ محمول على ما هو نص فيه
اقول لا يخفى ان العقل السليم يستبعد عن ان يكون الجزء الخارج للشي معتبرا في الشخص
المعين بعمومه لا بخصوصه لا حتى يتبدل الكل بتبدل جزوه فان ذلك مما يشهد صريح
العقل بخلافه اذ البديهة تشهد بان المركب من هذا الشخص وجزء اخر غير المركب

في شخص آخر وذلك الجزء والنجار ذلك مكابرة غير مسموعة وما مثل به من الأجسام العنصرية
وبقاء تلك الأنواع بعينها مع تبدل الأجزاء العنصرية التي هي جزؤها خلاف الواقع إذ كما
يتبدل الأجزاء تتبدل الكل ولذلك استدلوا في تبدل الجسم المغتذي واستمرار شعور
النفس بذاتها على أن النفس غير البدن وأجزائه كما سبق العلم في العجب أنه فرع على أن
للماء جزء معين هو ماء بذاته وجزء منهم صار ماء بالعرض أنه تمام حقيقته هو الماء
وذلك مما لا يخفى حاله على أحد فإنه إذا كان للماء جزءان لا يكون أحد الجزئين تمام
حقيقته بل لا يكون أحد جزئيه ماء بالذات إلا باشتراك الاسم أو المجاز ولئن سلم
أن إيهام أحد الجزئين تمام وبعينه بالجزء الآخر لا يخرجه عن قوام المركب فكيف يكون
أحد الجزئين تمام حقيقته وإنما هو ماء بالعرض مثلا لا بد أنه لا بالذات بعين فإذن
الماء مركب مما هو ماء بالعرض ومما هو ماء بالذات فيقول الماء مركب ليس هو الماء
بالعرض ولا الماء بالذات وذلك ظاهر بل إنما التركيب في مجموع الماء بالذات والماء
بالعرض فلا يكون حقيقته هذا المجموع والصورة المائية فإن قلت فما معنى ما نقله
عن الشيخ قلت لا نعلم المنقول فيما حمله عليه فإما أن يكون مراد الشيخ أن صورة الجسم
هو الجزء الذي يتحصل به الجسم بالفعل بما هو الذي بسبب [illegible] هو هو ويكون إطلاق [illegible] عليها
مجاز للمبالغة في الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وبهذا المعنى المعتبر
في تفسير الماهية إذ المراد هناك ما يكون به الشيء هو هو لا نفسه وأن الشيء هو هو نسبة
فإن الإنسان مثلا ليس إنسانا بنفسه بل المراد أنه إنسان من غير علة كما يقال
الجوهر قائم بذاته بمعنى سلب قيامه بالغير وإما أن يكون مراد الشيخ بالصورة هو
هو الحقيقة النوعية فإن ذلك أحد معانيه كما صرح به في رسالة الحدود وإذا عرفت

ذلك عرفت أن حمل كلام الشيخ على ما لا يرضى به ولا يرتضيه بحيرة من له أدنى مسكة ثم أنه
أورد عليه سؤالا أنه لو كان الهيولى بحسب الصور النارية والمائية تنقلب حقيقتها
حقيقتها فيها غير حقيقتها تارة ماء وتارة نارا لكان مثلا مطابقا لما ادعاه لكن
ذلك محال وكيف يتصور ذلك فأجاب بأن الهيولى في ذاتها مبهمة والمبهم ما دام
باقيا على إبهامه لا يكون موجودا في الخارج باتفاق أهل الصناعة كما نقل عنهم الشيخ
ولا يتعين ذاته بأنه هذا أو ذلك فإذا حلت فيها الصورة النارية صارت نارا
وإذا حلت الصورة المائية ماء كما حقق في موضعه ألا يرى أن الماء الذي كان في
الجرة إذا فرق في الكيزان يحكم العقل بأن الماء الذي كان في الجرة في الكيزان
لا يحكم بأن الماء المبهم الذي في الجرة كان في الكيزان ولولا أن صارت الهيولى ماء وإن
كان ذلك بالعرض لما استقام هذا الحكم أقول قد حكم في أول المبحث بأن تعين
ذات الشيء مشروط بوجوده ثم حكم منها بأن المبهم ما دام باقيا على إبهامه ولم يتعين
لا يكون موجودا في الخارج فيكون تعينها بالصورة متقدما على وجودها وذلك متناقض
لما سبق من اشتراط التعين بالوجود وح يكون المشروط وهو متعين متقدما على الشرط
وهو الوجود بعد ثم هذا الجواب لا يدفع السؤال لأنه ادعى تبدل الحقيقة بتبدل الوجود
وقد بنيه بتبدل الهيولى بتبدل الصورة فأورد السائل عليه أن الهيولى لم تتبدل حقيقتها
فلا يكون مطابقا لما ادعاه وحصل جوابه أن الهيولى تغيرها وما رأيتها بالعرض
ومن المعلوم أن ذلك ليس هذا في الحقيقة الهيولى فيبقى السؤال بحاله ثم إلى متعين
تقدم الوجود لما سبق وذكرت أنه كيف يقال وجد وصار إنسانا إذ المفروض
وجوده إما الإنسان أولا أم آخر وإن كان الأول صار المعنى وجد الإنسان فصار إنسانا

فاجاب بانه منع تقدم الوجود قد عرفت جوابه كيف لا والعقل يحكم بداهة ان ثبوت شيء
لآخر فرع لثبوته في نفس الامر وذلك يستلزم تقدم الوجود فيهما كذلك يحكم بداهة
بان تعين الشيء فرع لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود فيهما مع
الوجود متاخر في الاعتبار العقلي كما فصلناه والموصوف وجوده وهو الامر العام
مع قطع النظر عن الخصوص اوذات القوم حين ارادتهم موقوفا لعدم احد خالي عن
شيء عن الآخر انهم يعرضون اراعا ما ويتوهمونه عروض هذين الحالين لو في انها
بحسب العقل مقدما حكموا بتقدمه وذلك جائز في الذاتيات ايضا مثلا يقولون
ما لم يصر الشيء جسما لا يصير حيوانا وما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا او نحو ذلك قد عرفت فيما
سبق حال جوابه السابق عن منع تقدم الوجود وما ذكره هاهنا فان العقل كما يحكم بداهة
بتقدم ثبوت الشيء لآخر على ثبوته في نفسه يحكم بتقدم في ثبوته في نفس الامر على تعينه
ثم كيف وقد حكم فيما مر بان الوجود لا ثبوت له للماهية بناء على عدم الانفكاك عن الاتحاد
بالموجود الا بحسب فرض العقل ومبدا الاشتقاق وهو الوجود بالمعنى المصدري ليس له
ثبوت اصلا لانه امر منتزع العقل فنقول في التعين ايضا مثل ذلك فان الماهية
لا تنفك عن الاتحاد بنفسها عن خصوصيتها بحسب نفس الامر والتعين بالمعنى المصدري
لا ثبوت له في نفس الامر انما ينتزعه العقل بل الحال هناك اظهر اذ العقل بان الماهية
في مرتبة من الملاحظ خالية عن الاتحاد بالموجود ولا يجدها في شيء من المراتب خالية
عن خصوصيتها اصلا اذ لو كانت كما هي لكان نسيان خصوصيتها شان العوارض التي
يسلب عنها في حد ذاتها فكان الانسان مثلا كما انه ليس من حيث ذاته موجودا
ولا معدوما ليس من حيث ذاته انسانا ولا لا انسانا بمعنى وبذلك يعلم ما في قوله

ان الموصوف

ان الموصوف وجوده ام مبهم اذ لو اراد بذلك ان العقل يفرض مثلا عروض الوجود لامر
مبهم بعدم عروضه يصير انسانا فذلك مم ولا نم ان القوم يثبتون الاحكام على مثل
هذا التوهم الكاذب وما ذكره من ان الشيء ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا وانه وقع
في عباراتهم فمرادهم ان الجوهر مثلا ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا لا ان مفهوم الشيء الجسم
ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا كيف وليس شيء مبهم صار جسما بل انما يصير الجوهر جسما
وان اراد به انهم يعممون هذا الحكم ويجعلون عنوانه موضوعه الامر الشامل لجميع الاجناس
العالية بالنسبة الى ما هو سافل بالقياس اليه فانه يقال الشيء ما لم يصر جسما مثلا لا يصير
حيوانا فهذا الحكم انما يصدق في افراد العنوان كالجوهر وغيره من المقولات فان
الكيف ما لم يصر كيفا محسوسا لا يصير فعليا او انفعاليا والكم ما لم يصر سطحا او
خطا او جسما فذلك لا يدل على مطلوبه اصلا كما لا يخفى اذ لا معنى للزوج والفرد
الا ما حصل فيه الزوجية والفردية قيل عليه هذا غير مسلم او تحنيطا كيزا ولا يخطر
ببال هذا التفصيل بل معناهما امران مجملان معبر عنهما بالفارسية بجفت وطاق
وتوضيح الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحاده بما في نفس الامر
لا قيام مبدا الاشتقاق كالاسود والمتحرك فان ذلك غير لازم كما مرت اليه
الاشارة فان قام مبدا الاشتقاق صح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد
وان لم يقم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد
من الامور التي لم يقم مبدا الاشتقاق بها في نفس الامر كالموجود والواجب والممكن
ونظايرها فان مبدا هذه المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل منها فمن التحليل
فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوج والفردية واذا كان مناط صدق المشتق

مما شئ اتحادهما فى نفس الامر ما لا يكون متحاذية فيها يصدق عليه وان قام به فالذهن
لما لم يكن متحدا مع الزوج فى نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية
اقول قد اورد عليه ان القيام اختصاص ناعت مكيف للايلزم من قيامها به
كونه زوجا وهل هذا الا كما يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه اسود
وابيض فالجواب الذى ذكره غير حاسم لمادة الشبهة فاجاب عنه بقوله فيه بحث اذ
لا نم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان المرعى بتوسط الحركة قايم بالجسم وليست
وصفاته وصفات الصورة قايمة بالهيولى وليست نعتا لها بل هذا معنى الحلول عند بعضهم
والجسم القايم بالسواد ليس نظيرا لذلك وانما يكون نظيرا له لو لم يكن الجسم متحدا
مع الاسود فى نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوج فيها بل نظيره الجسم القايم به
الرقم الغير المتحد مع المربع فى نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق المربع
عليه اقول اندفاع هذا المنع ظ لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة
كما هو المتبادر وقيام الرقم بالجسم بالتوسط كما اعترف به فالمنع السند منه فاتى وقوله
بل معنى الحلول هذا معنى الحلول عند بعضهم انما يتجه اذا جعل الاختصاص الناعت للقيام
بعد او اليه التعريف بالاعم ولا يتوقف المقصود على كونه تعريفا بل يكفى صدقه عليه كليا
ولا شك فى صدقه كليا على القيام بلا واسطة والتعريف بالاعم جايز عند المحققين
كما سبق خصوصا التعريفات اللفظية فان اكثرها من هذا القبيل كما يقال سعدانة
وحد نبت ونحوه وتتميم قيد من العرب ثم لا يذهب عليك ان مدار صدق المشتق على
شئ واتحادهما واصل لا منع للصدق عليه الا الاتحاد فهو يجعل الاتحاد مناط
الصدق غير مستقيم على انه بقى الكلام فى مناط الاتحاد ولابد فى حسم مادة الشبهة

م

من بيان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بحركة بالنقض ليس ان الاول
يستلزم الاتحاد والصدق دون الثانى قوله اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية فى
ذكرت فى الحواشى انه يجوز ان للشئ وجودان كلا منهما ذهنى لكن احدهما لا يكون منشاء
للاثار والا فوجد وحدود الوجود الخارجى فى ترتب الاثار كما قرره صاحب [illegible]
فى العلم مطلق الوجود الخارجى هنا واراد به ما يتناول ما يجد وحد ودفى ترتب الاثار فلا يرد
على مقصوده ما ذكره الشارح من لوازم المتن قال المعترض وفيه بحث لانه يفيد لفظا ومعنى
اما بعده لفظا فظاهر واما بعده معنى فلانه مبنى على ان يكون للشئ وجودان فى الذهن
وان يكون المهيات مظاهر للمبادى لوازمها فى الوجود الذهنى بان يكون للشئ
وجودان فى الذهن وان يكون المهيات مظاهر للمبادى لوازمها فى الوجود الذهنى
بان يكون المبادى المذكورة امورا حاصلة فيها بالفعل زايدة عليها هناك لا لان
يكون امورا عقلية تنتزعها العقل منها كما سبق وان يكون لزومها للمهية بحسب الوجود
الذهنى الذى هو فرد الوجود الخارجى لا بحسب الوجود الذهنى الضعيف وان كان
للمهية وجود ذهنى ضعيف ولا يثبت شئ منها بل الظاهر ان الواقع خلاف كل
واحد منها اقول اصل هذا السؤال معارضة او نقض اجمالى والجواب عنها منع لمقدماتها
فلا يجدى المنع فى مقابلته وان استمر عادة المعترض بمثل ذلك ثم بعده لفظا فان
القوم قد يطلقون الخارج على مثل هذا المعنى كما ذكروا ان الكيفية التامة فى الخارج
النسبة الخارجية تسمى مادة والحاصلة منها فى الذهن جهة وذكروا ان للعدد وجودا فى
الاعيان ووجودا فى الاذهان واراد به وجودها فى الموصوفات به بهذا المعنى وكذا
بعده معنى وانما يظهر ذلك بتمهيد مقدمة هى ان الزوجية تنتزعها العقل من الاعداد التى

هي زوج كالاربعة مثلا والزوجية الحاصلة في الذهن لها وجود في الذهن للنفس بمعنى انها صورة
للمهية قائمة بها ولها وجود ذهني ايضا للاربعة بمعنى انها تنتزع منها وسيما العقل اليها
ومنشاء الاتصاف هو الثاني دون الاول بل الاول منشاء الاتصاف بالعلم دون
الزوجية والسر في ذلك ان علاقة الزوجية بالنفس وقيامها بها انما هي باعتبار خصوص
وجودها الذهني وهي بذلك الاعتبار علم فيتصف النفس بالعلم بالزوجية لا بها وعلاقة
الزوجية بالاربعة باعتبار ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني حتى انها لو
كانت موجودة في الخارج لكانت الاربعة متصفة بها ايضا فللزوجية الحاصلة في الذهن
علاقة القيام بالنفس بحسب وجودها الذهني وعلاقة بالاربعة باعتبار كونها صحيح
الانتزاع منها كساير الاوصاف التي يدركها العقل من الموصوفات لكن غاية الامر انه
بعض تلك الاوصاف موجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وبعضها غير موجودة
فيه وقد سبق ان جميع المعقولات موجودة في نفس الامر فالزوجية ايضا موجودة في
نفس الامر وان لم يكن في الخارج فهو في الذهن من حيث ذلك الوجود منسوب الى الاربعة
بالقيام به فالاربعة متصفة بها سواء وجدت في الخارج او في الذهن فهي من لوازم المهية لا ينفك
عنها في الوجودين بمعنى انها حيث وجدت المهية كانت المهية متصفة بها لا بمعنى انها حيث
وجدت كانت المهية متصفة بها ولا بمعنى انها حيث وجدت يوجد المهية هناك كما يتوهم
في موضعه فلا يلزم ان يكون مباديها امورا حاصلة فيها بالفعل بحسب الخارج او بحسب
نفس الامر وذلك لانها قد تكون امورا عقلية ينتزعها العقل منها والتي قبل الانتزاع
وبعده ومعه موجودة في نفس الامر كما علمت مما سبق ونهاية الامر ان الاتصاف بنحو الوجود
في نفس الامر مما يتنزع عنه سواء كان في الخارج او في الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى

قيامه به ولا تعلق لهذا الكلام بضعف وجود المهية وقوته كما توهمه المعترض على ما لا يخفى على من له ادنى
بصيرة ثم لا يذهب عليك ان اثبات الدليل هو ان المهيات لها وجود اخر سوى الوجود
الخارجي سواء كان ذلك الوجود في الاذهان البشرية او النفوس الفلكية او غيرها او في
غير الاذهان فان الدليل لا يدل على خصوص شيء منها وانما نسبوا ذلك الوجود الى الذهن
بناء على الظاهر كما ذكره الاستاد قدس سره وبذلك يندفع الاستبعاد الذي يعرض
لبعض القاصرين وسيأتي منا كلام في تحقيق نفس الامر في موضع يليق انشاء الله تعالى
قال بعض الفضلاء تلخيص الجواب منع المقدمة القائلة بان فرع الاتصاف بصفة قيام ما هي بها
بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا وتوقف كون القيام بحسب الوجود
المطلق مقتضيا ومستلزما لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المعنى
حاصل لمادة الشبهة مطلقا سواء اثبت الخصم بلوازم المهيات او بصفات المعدومات
كالامتناع او يمكن ان يقال في الجواب لا نم ان الممتنع ما يقوم به الامتناع مطلقا ولو
بحسب الوجود المطلق بل المقتضي الى شيء بهذا الوجود الخارجي كما في الموجودات
التي يكون من عوارض الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في المعدومات و
ولوازم المهية ليس مما يلزم في الجواب عن مادة الاشكال والنقض بكون المقتضي للاتصاف
هو الوجود العيني لا يراد به الموجودات في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون
الذهن حارا وباردا لا ان مدار الجواب وذلك لظهور ان المدار وذلك المنع فلا
يرد وما زعمه البعض من ان الجواب ليس جامعا لمادة الاشكال مطلقا واعترض عليه بانه
ايضا بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان المستدل اخذ منع الممتنع واخر
انه ليس سوى هذا المعنى وهو حاصل فيه فان الامتناع فان سلم المانع منه ما ذكر

لم يتوجه منعه اصلا ضرورة ان الاتساع اذا حصل في الذهن كان الذهن ما حصل فيه الاتساع وان
لم يسلم ان معناه هذا فلابد ان يبين معناه ثم يورد المنع اذ كان قابلا له ولا يكفي ان يقول يجوز ان يكون
لهذا اللفظ معنى آخر وبيين منعه على هذا الجواز كان يقول لا نم ان الحيوان الانسان كاتب لجواز ان يكون
للكاتب معنى آخر سوى مالة الكتابة اقول لا يجب اللفظ اذ قصد المجيب بمنع ان معناه ما حصل فيه
الحرارة وهو المدار في الجواب كما ذكره بهذا القائل وتعين المعنى بانه حصل فيه عين الحرارة سند
للمنع فابطاله لا يجدي ولا يجب المعنى الخ لا نم ان مدار الجواب منع كون المعنى المشتق
ما ذكره المستدل كما هو مصرح في الجواب وليس عليه ان يبين ان معناه هذا او ليس
معنى المنع الا طلب الدليل ولا يجب عليه اثبات لاحتمال الخلاف والتشبيه بمعنى كون
الانسان كاتبا غير مسلم فان المنع في هذه الصورة مكابرة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة
لمطالع الايمان المنع خلاف اداب المناظرة لكن هذا المعترض لا يقيد بالاداب
يتعقب بالاعتراض على كل سؤال وجواب فاندفع ما ذكره المعترض نعم ما اشار اليه القائل
من ان المقتضي في المعدومات ولوازم الماهية نقيض الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود
لا يوافق التحقيق فان نقيض الصفة بدون اعتبار مطلق لا يثبت لشيء اصلا ضرورة
ان المعدوم المطلق لا يثبت [الى شيء] اصلا بثبوت الصفة للشيء يقتضي ثبوت تلك الصفة
في نفسها مطلقا واما ثبوت في ظرف الاتصاف حتى انه كان الاتصاف خارجيا
كانت الصفة موجودة في الخارج كما في ثبوت الموصوف فغير لازم كما سبق وسيجيء
اليه   وثانيهما موجود في الخارج اوردت عليه في الحواشي ان وجود الامر الثابت في
في الخارج ممنوع نعم اتصاف النفس في الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر
واعترض عليه بانه لو كان النفس في الخارج متصفا بالامر المعدوم فيه لزم وجود النسبة

في الخارج

في الخارج بدون طرفيها فيه وهو ممتنع او النسبة حيث يكون فرع لطرفيها هناك كما وقد
عرفت
ان ثبوت شيء لآخر كما انه فرع المثبت له كذلك فرع الثابت ومنشاء الاشتباه انه
يصدق عليها انها عالمة في الخارج محيث القائل ان مناط ذلك القيام العلم بها والقائل
به فيه ولما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج بدون الصفة وليس
كذلك لما مر انفا من ان مناط صدق القيام المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر لا قيام
مبداء الاشتقاق به فمناط صدق القائم على النفس اتحادهما فيه لا قيام العلم بها
اقول ان اراد انه يلزم وجود النسبة في الخارج به وان لم يوجد طرفيها فيه فالملازمة
ممنوعة فان النسبة ليست موجودة في الخارج وانما نسبة النسبة الى الخارج بمعنى ان
اتصاف الموصوف بها لا يجب وجوده فيه كما سبق لا نمنع ان النسبة موجودة فيه وان
اراد انه يلزم تحقق النسبة الخارجية المنع المذكور يجب نقل الامر بدون وجود الصفة
في الخارج فبطلان التالي ممنوع بل هو اول مسئلة وقوله النسبة حيث يكون فرع
لطرفيها هناك انما يدل على ان تحقق النسبة في الخارج فرع لتحقق الطرفين وليست
النسبة متحققة في الخارج كما مر ووجه الغلط ظاهر كلامه حيث قال لزم النسبة
بدون طرفيها فيه واستدل عليه بان النسبة حيث يكون فرع لطرفيها هناك كما
لا يخفى على من له ادنى فطانة ما ذكره من ان مناط صدق المشتق هو الاتحاد وفقد عرفت
وما ليس مناط الصدق بل مآل معناه فيشكل ان الموجود الاما ذكرت في الحواشي
لم لا يجوز ان يكون عدم اياه كيفا على سبيل المسامحة ولنسبة الامر الذهنية ما الامور
العينية نظر وذلك ان المحققين كالمصنف على ان العدد وامر اعتباري مع تقسيم
الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة نقله بما قرروه في محله واعترض عليه بان العدم

بعد ما اختلفوا في أن العلم من أي مقولة اختار بعضهم أنه من مقولة الكيف وهم المحققون
وبعضهم جوّز أنه كيف أن العلم بالجوهر جوهر إجابة لا اعتبار وكيف باعتبار آخر
كما سيجيء فكيف يصح أن عدم إياه كيفا على سبيل المسامحة ولما أورده من النظير
فمبني على ما توهم بعضهم من أن المقولات العشرة المخصوصة بالأمور العينية وليس كذلك
أقول القائلون بأنه كيف حقيقة هم القائلون بالشبح والمثال فإنه على هذا التقدير
كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات النفسانية وأما المحققون القائلون بحصول
الماهيات بأنفسها في الذهن فإن أطلقوا الكيف يحتمل أن يكون على وجه المسامحة
كما في نظيره وهذا النظير على ما ذهب إليه المتأخرون فإن أطلقوا الكيف يحتمل
أن يكون تبع الشارح فيه وسلم عنده وله نظائر كثيرة في مواضع متعددة من
كلامهم وما نقلهم من أنهم ذكروا ذلك فسلم ولا يسند القائل به كيف بعض القوم
ذكروا هذا الكلام في جواب الإيراد المذكور مع أن الشيخ في الشفاء أورده ثم
بناء على التحقيق أن يكون العلم بالجوهر جوهرا فلا يكون كيفا ولم يجب عنه بجوابهم
ما ذكره المعترض مبني على ما يفهم عنه من أن الموجود في الذهن يغاير الموجود في الخارج
في الجنس العالي وذلك غير مسلم كما سيجيء وكيف من يقول ويذهب إلى أن العلم
هو نفس الماهية الحاصلة في العقل بأن العلم من مقولة الكيف حقيقة فإن ذلك نظير
أن يقال زيد حاصل في الدار حقيقة وكذا ليس زائدا حقيقة وهو كلام الشافعي لا يصلح
للتحميل الشعوري كيف للتحقيق الحكمي وعلى تحقيقنا هذا في الحاشي هذا المقام بالذهن
إن كان مغايرا للأمر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال
وإن كان متحدا معه فيها عاد الإشكال الأول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه

عنه قطعا والإشكال الأول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا والإشكال
الثاني أيضا ضرورة أن ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فإن
قيل القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية بنفسها في الذهن إلا على طريق المجاز ونحن
نقول بها حقيقة هو مقتضى البرهان فافترقنا قلنا فلا بد من إثبات وجود أمر آخر
مغاير للماهية للأمر المعلوم ودونه خرط القتاد فإنا نعلم لا وجود للماهية المعلومة
في الذهن محفوفة بالعوارض الذهنية ثم العقل ملاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض
واعترض عليه بأنا لا نسلم أن القائم بالذهن إن كان مغايرا للأمر المعلوم بالماهية كان
ذلك بعينه قولا بالشبح فإن حصول ماهية الشيء في الذهن أعم من أن يبقى فيه
على ما كان أو ينقلب من ماهية أخرى حتى إذا كان شيء واحد بحيث إذا وجد
في الخارج كان ماهية وإذا وجد في الذهن صار ماهية أخرى وقد عرفت جواز ذلك
لتقدم الموجودية على الماهية في نفس الأمر بخلاف الشبح فإنه ليس ذلك الشيء بل مثاله
حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح
في الخارج لم يكن عينه كما فرقنا ويعلم من هذا أن الأمر الحاصل في الذهن المغاير للماهية
للأمر المعلوم هو نفس هذا المعلوم فإنه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية أخرى يحتاج
إلى إثبات وجود أمر آخر مغاير للمعلوم في الذهن كما توهم أولا لا يخفى على من له أدنى
بصيرة أن ما ذكره سفسطة إذ انقلاب الماهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب
أن ينقلب المادة من صورة إلى أخرى أو الموضوع من صنف إلى صنف آخر وذلك إنما يتصور
إذا كان هناك أمر يقبل الصفة الزائلة والصفة الآتية كالهيولى العنصرية
التي تقبل الصورة المائية تارة والهوائية أخرى أو الجسم الواحد يقبل تارة السواد

دمارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزايل متواردين على محل واحد بيولى
كان ذلك المحل او موضوعا وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع كيف وفي المعلومات
ما ليس له محل اصلا الا الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من
الصورة الذهنية التي عنده كيف الحقيقة التي الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية
التي عنده كيف الحقيقة الى العين الخارجي الذي هو الجوهر وليس الامر الذهني والامر الخارجي
محل مشترك ينقلب من احدهما الى الاخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليت شعري
فالامر الواحد الذي اي بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان
ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا
مبين كما علمت وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة
كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها
معها على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغاير الماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف
مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من
ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى من قبيل ان يجعل حصول زيد في الدار
اعم من ان يبقى على ما كان فيه او ينقلب فيه الى غير زيد كعمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن
بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان بهما كان
شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر وآخر ذلك والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث
وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يعترف بحصول وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن الا
بحصول شبحه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قابل بذلك
وان على ما ذهب اليه المعترض يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في

الخارج

الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا هو مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في
الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما بالنفس بل يقولون ان الكيف النفساني
القايم بالنفس موجودا في الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير
الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس
موجودا في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قايما بذاته
جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قايم بالنفس فلا يكون جوهرا
كيف والكيف النفساني القايم بالغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن
الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته ان الحقيقة
الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا ثم دليل الوجود
الذهني انما يدل على وجود نفس الماهية في الذهن لا وجود ما هو عينها على تقدير امر غير
واقع ووجود الكيف النفساني في خارج النفس مستحيل وقد علم مما بيناه حال قوله ان الامر
الحاصل في الذهن المغاير للمعلوم هو نفس هذا المعلوم بل هذا الكلام بتفسيخ نقضه وقد
بسطنا الكلام في ذلك فيما علقنا على ما حشي به المعترض حاشية للمطالع ثم من البين
ان الشارح ليس قايلا بما اخترعه من تبدل الماهية باختلاف انحاء الموجود فلا يتاتى
ما ذكره من جانبه فتتميم الكلام عليه واعجب من ذلك كله انه ذكر في الحاشية الثالثة لهذه
الحاشية ان هذا بالحقيقة جمع بين حصول الماهية وشبحها وبه يندفع الاختلاف ثم قال
لا يقال قول المصنف والوجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم
يدل دلالة ظاهرة على ان الامر العيني وصورته مختلفان بالماهية اذ لو اتفقا فيها لما
جاز اختلافهما في اللوازم لانا نقول ان كان المراد باللوازم لوازم الماهية لدل الكلام على

اختلاف بينهما لكن ذلك غير لازم لاحتمال ان يكون المراد لوازم الوجود اقرب بل هذه العبارة
يدل ولا اقل ظاهر على اتحادهما في الماهية اذ لو اختلفا بالماهية لم يناسب ان يقال انهما متخالفان
في كثير من اللوازم بل كان الظاهر انهما مختلفان في الماهية اذ لا يلائم ان يقال على هذه التقدير
في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا مثلا ان الموجود في الذهن
مخالف في كثير من اللوازم للموجود في الخارج بل الجواب ان الموجود في الذهن ليس هو
الحرارة والبرودة بل شبحهما فالظاهر من سوق كلامه اتحادهما بالماهية وانه اراد
بكثير من اللوازم لوازم الموجود احترازا عن لوازم الماهية فانهما غير مختلفين فيها
وعلى هذا التحقيق يقول في قبل هذا التحقيق جمع بين حصول نفس الماهية وشبحها معية
الذهن وفي اثبات وذلك خرط القتاد بل الظاهر من كلام القدماء ان مرتبة الاشياء
في الاذهان لما لم يصدر عنها الآثار ويكون مطابقها لما يصدر عنها منه اطلقوا
عليها الشبح في المثال لا ان هناك مذهبين فالاولى ان يقال في دفع الاشكال
ان للماهية وجودين خارجيا وهي في بحسب هذا الوجود من مقولة ما او خارج عن المقولات
وذهنيا وهي بحسب هذه الكيفية نفسانية لا غير ولهذا قال التحرير المدقق كمال الدين
البحراني العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم واشار الشيخ الى ذلك
في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان حقق ان الصورة الحاصلة في العقل من الجوهر
جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة يكون عرضا تارة جوهرا وقد منعتم
هذا فنقول انا معنا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة
عرضا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة
ولم يلزم ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي كونه موجودا في النفس

بالخ

لا بجزئيها اذا عرفت هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج وفي الذهن
وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية بحسب وجوده الذهني ومعلوم
بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجي وجزئي اذا ادرك مع العوارض الغريبة المكتنفة
فيه وكلي اذا ادرك بدونها ولا محذور في شيء من ذلك فان قلت ما يدرك ان
صور جميع المقولات بحسب الوجود في الذهن من مقولة الكيف قلت اندراجها
في تعريف الكيف دون تعريف غيره من المقولات اذ يصدق على كل واحد منها منه
حيث انها قائمة بالذهن انها قارة لا يوجب تصورها تصور شيء آخر خارج
عنها وغير حامل لها ولا يقتضي قسمة حاملها ولا نسبة في اجزائه وتعريف الكيفية
لهذا اما خوف من كلام البهمنيار اقول قد اذكر سابقا كون القائم بالذهن شبحا كما هو
ثم ذكر هنا انه جمع بين الشبح وحصول الماهية في الذهن فحتى انه يضرب فيها المثل
السائر الشعير توكل ويديم ثم البين انه على تقدير ان يكون الموجود في الذهن
مغايرا للموجود الخارجي في الجنس العالي يكون مباينا له بالماهية فلا يصح ان للشيء وجودين
ودليل الوجود الذهني على وجود الاشباح القائمة في الذهن لا وجود امر
تغايرها في الماهية والنسبة مخصوصة اليه وهل ما ذكره هذه القائل الا قول الشيخ والمثال
فان القائم في الذهن عنده كيف كيف يتحد مع الجوهر في الماهية غاية ما في الباب
انه يحاكيه وهو بعينه مذهب القائلين بالشبح وما نقل عن البحراني على تقدير صحة
النقل مدخول وكيف يختلف ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار فان ثبت ما ثبت
للشيء باعتبار وسلب عنه باعتبار آخر لا يكون ذاتيا له بداهة والمنكر مكابر
وقد كرر الشيخ التصريح بذلك وقال في فصل تحقيق المضاف ان الشيء الواحد لا يكون

من مقولتين الا ان يكون احدهما بالعرض ثم ليس فيما نقله من الشيخ اشارة الى توهم اصلا اذ لا
منافاة بين الجوهر والعرض بحسب تفسيرهما الشيخ فلا اشكال في كون الشي جوهرا عرضا كما بين الشيخ
انما الاشكال في كون الشي جوهرا وكيفا اذ من مقولة اخرى لان المقولات اجناس عالية
متباينة بالذات عندهم واعترض عليه بان مبنى ذلك على حسبان ان بين الوحدة مطلقا
وبين اختلاف الماهية تنافيا وليس كذلك اذ الوحدة انما هي شي ذكر من اقسامها
قد يعرض للامور المختلفة الماهية كما لا يخفى الى من ذكرها فاذا اعرض نحو من انحاء الوحدة للامر
العيني ولما حصل منه في الذهن صح ان الشي واحد وجودين لا ينافي ذلك اختلاف
ماهيتها ولو كان ما حصل من الاعيان في الاذهان موافقا لها في تمام الماهية لكان نوابا
له حاصلا هناك فاذن يكون صورة الانسان في الذهن جسما ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وصورة ممثل فلك في الخيال فلكا ذا شمس مركزه
مركز العالم وعلى هذا القياس وفساد ذلك اجلى من ان يخفى على من له ادنى
مسكة وعلى تقدير اتحاد ماهيتهما لا يكون لشي واحد وجودان ضرورة ان الامر العيني
وصورة الذهنية اثنان غاية الامر على هذا التقدير ان يكونا من نوع واحد ولا
يكون وجود احد فردين من نوع في محل وجود فرد آخر منه كما لا يخفى ولا برهان
الوجود الذهني فانما يدل ان ليس له وجود في الاعيان ويصدق عليه الحكم الثبوتي
له ضرب اخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورة الذهنية متحدان
بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك بل ذهب بعضهم الى ان الصورة الذهنية التي هو
العلم مطلقا من مقولة الكيف وبعض اخوانه الى انها من مقولة الانفعال او الاضافة
ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم واما ان ذلك قول الشيخ والمثال فليس

كذلك

كذلك لما حققناه فيما سبق في الفيده واراد المحقق الجرا في بالاتحاد في وجودين ان هو
بحيث كل وجود من مقولة كما حققناه وكلام الشيخ ايضا يدل على ان هذا دلالة ظ واما
الجرم بعد منافاة الجوهر والعرض والتزام الاشكال في كونه كيفا في الجواب الظاهر ان
منافاة الكيف مع الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان الجوهر لا يقتضي
القسمة لانها من خواص الكم ولا النسبة من خواص الاعراض النسبية فلو كان عرضا لصدق
عليه انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة فكيف لا يكون كيفا اقول ما توهم من ان مبنى
ذلك على هذا الحسبان مبني على عدم الملاحظة الصادقة اذ مقتضى دليل الوجود الذهني
ليس ان ماله نحو من انحاء الاتحاد مع الموجود العيني موجود في الذهن اذ يصدق على
الشيخ والمثال انه له نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجي وكيف يتوهم ذلك مع ان
الاتحاد المطلق جار بين جميع الاشياء فلو كان مقتضى الدليل ذلك لكان وجود
شي من الاشياء في الذهن وجودا لجميع الاشياء فيه بل مقتضى الدليل المذكور هو
اتحاد الامر الذهني مع الامر الخارجي في الماهية وفي المعية وان كان المدرك شخصها
اجماليا تفصيلا فمن البين انه لا يتحقق هذا الاتحاد مع اختلاف الجنس العالي فظهر فساد
قوله فاذا اعرض نحو من انحاء الوحدة للموجود بالذهني والموجود العيني صح ان الشي ذو
وجودين فان ذلك انما يصح لو كان مقتضى الدليل مطلق الاتحاد وليس كذلك كما لا يخفى
وكذا فاذن يكون صورة الانسان في الذهن جسما ناميا فانه على تقدير كون
الانسان متصورا بالكنه وكونه كنه الانسان ذلك لا محالة يكون كذلك وتخلف
الاثار المتعارفة عنها لانها اثار الوجود الخارجي لا يقدح فيه واما قوله واما صورة
مثل الشمس في الخيال فلكا ذا شمس مركزه مركز العالم فزيادة نعمة في الطنبور فان كون

ذات الشمس وكونه مركزه مركز العالم عرضيان للفلك المذكور بعرضانه في الخارج فلا يلزم المنافاة
في الخيال بهما هذا ان اريد بكونه ذات الشمس كونه ذات الشمس خارجية وان اراد كونه ذات الشمس
خيالية وكونه مركزه مركز العالم في الخيال وكان الصورة الخيالية صورة الفلك مع
الشمس والعالم بحيث يتحد مركزهما فلا نم انه في الخيال ليس كذلك وكذا قوله وعلى تقدير
اتحادهما لا يكون لشيء واحد وجودان اذ من البين انه على هذا التقدير يكون لماهية
واحدة او هوية واحدة وجودان اذ تعدد الوجود والعوارض الباقية لا ينافي
وحدة الماهية والهوية بعد التجريد كما هو وقوله غاية الامر انه يكون من نوع واحد ولا
يكون وجود احد فردي نوع في محل وجود فرد آخر منه فيه كما لا يخفى لطيفه لانه اذا
لم يكن وجود احد فردي الواحد في محل وجود الفرد الآخر منه فبالاولى ان لا يكون
وجود فرد من جنس في محل وجود فرد آخر من جنس آخر فيه لا سيما الجنس العالي فيه
كما لا يخفى وكذا قوله واما برهان الوجود الذهني الخ اما اولا فلان ذلك الدليل
لا يختص بالمعدوم الخارجي كما توهم من ظاهر عبارة القوم في سوق الدليل فان الحوادث
الموجودة في الخارج معلومة الله تعالى ازلا وابدا فلا بد لها من وجود كذلك واذ
ليس في الخارج ففي الذهن ومن البين انه لو لم يتحد الموجود في الخارج والموجود
في الذهن حقيقة لم يصدق ذلك الحكم الايجابي المقتضي للوجود الدائم على تلك الحوادث
اذ صدق الموجبة يقتضي وجود نفس الموضوع لا وجود امر يكون له اتحاد معه بارد وكان
وكذا ولم ينقل عنهم فان كتب المحققين لا سيما الاستاد قدس سره مشحونة بذلك
وكذا قوله ولم ينقل عن احد انه من مقولة المعلوم فان ذلك مقتضى النظر وقد اشار
اليه الشيخ في الهيات الشفاء بقوله ان العلم فيه شبهة وذلك ان القائل ان يقول

ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور
الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر جوهر بذاته فمهيته لا يكون في موضوع
البتة ومهيته محفوظة سواء نسب الى الادراك او نسب الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية
الجوهر جوهر انه الموجود في الاعيان لا في موضوع الى ان هذه المهية معقولة عن امر وجوده
في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده
من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في الموضوع بل حده انه سواء كان
في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان لا في موضوع وقال في التعليقات ان العلم
فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة ولم يذكر لها جوابا
ومن عادة الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر عن مختاره بقوله شبهة
ان يكون كذا ونظايره مدارة مع الركاكة على ما اشار الاول في الهية الشفاء فيحتمل
ان يكون مراده بالشبهة في هذا المقام هذا المعنى وقد عبر عنه بلفظ الشبهة مراعاة احتياط
والادب بل القول بحصول المهيات انفسها في الذهن صريح في ذلك وليت شعري
من الذي ذهب الى تجليه من ان الوجود غير المهية وان الموجود في الذهن يغاير
الموجود في الخارج وفي الجنس العالي ومع ذلك فالموجود في الخارج حاصل بنفسه في الذهن
وكذا قوله واما ان ذلك قول الشيخ والمثال فليس كذلك لما حققناه فيما سبق
وكذا قوله واراد المحقق النجراني باعتبار ان الوجودين فانه رجم بالغيب
اذ يجوز ان يكون مراده بالاعتبار اعتبار الحقيقة واعتبار النسبة بل هو الظاهر
لانه يرتاب احد في ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين حقيقة كما نقلنا عن الشيخ
فسقط ما توهمه من دلالة كلام الشيخ فان قلت فما يصنع بصدق تعريف الكيف

على الصورة الذهنية مطلقا يحتمل ان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار
الوجود الخارجي وح فجعلها كيفا على سبيل التشبيه كما هو على طريقة المتاخرين ويحتمل ان يكون
العرض المذكور اعم ويمكن ان يكون الحكم بتباين المقولات مخصوصا بالمقولات المندرجة
تحت ما هو عرض انما باعتبار الوجود الخارجي فيكون الصورة الذهنية كيفا بهذا المعنى
حقيقة ولا ينافي ذلك كونه جوهرا او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تباين
بين الكيف باعتبار الوجود الذهني والمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار
الوجود الخارجي فلا يكون الوجود مغيرا للماهية ولا يكون الامر الذهني مغايرا للامر الخارجي
بحسب الماهية ولا يكون الشيء مبهما كما توهم والاحتمال الاول اظهر واقرب الى
طريقة المتاخرين كما لا يخفى فلذلك اقتصرنا عليه في اصل الحواشي وانما ذهب المصير
الى احد هذين الوجهين جمعا بين الادلة وتوفيقا بين كلمات القوم فقال وانما لم
واما الجزم بعدم المنافاة بين الجوهر والعرض فح في النواصب لظهور انه يا به الكيف
مع الجوهر ليس الا بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان الجوهر لا يباين العرض مثلا
ما حقق هو ابل بواسطة ان المقولات متباينة بالضرورة كما مر جوابه فتنبه،
الاشكال كونه جوهرا او كيفا وكونه جوهرا او عرضا اذ لا منافاة بين الجوهرية والعرضية
على ما قررناه ثم لا يخفى ان الجوهر جوهر سواء كان وجد في الذهن او في الخارج فقياس
كون الصورة الذهنية كيفا وجوهرا على ذلك يقتضي ان يكون الماهية في الذهن
جوهرا وكيفا حقيقة لا انها يكون في الذهن كيفا لا جوهرا و في الخارج جوهرا
لا كيفا كما ذهب اليه المعترض وانما كان منافيا لكلامه لو كان الجوهر في الذهن
عرضا لا جوهرا وليس كذلك فانه حال وجوده في الذهن جوهر كما اعترف به فليس

ثم سؤال

ثم سؤال ما توهمه فتنبه، انشاء عدم التميز بين كون الجوهرية بحسب الوجود الخارجي وبين
كونها حال الوجود الخارجي فان النافع هو الثاني لتنفيس عليه ما ذهب اليه الاول
وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان قيل هذا التفسير لا يلائم متن الكتاب
لان وجود المبحوث عنه فيه هو الوجود المطلق المنقسم الى الذهني والخارجي فلا يصح انه
تفسيره بحصول الماهية في الاعيان ولذلك اطلق المصنف الحصول وقال بل الحصول وذكر
قوله في العين اولا لانه بصدد ابطال مذهب السخيف وهو ان الوجود ما يحصل به الماهية في
العين ولعل صاحبه لم يقل بالوجود الذهني فلذلك اخذ العين في تفسيره فالاولى
ان يترك قول الشارح في العين ليتوافق متن الكتاب اقول كما يحتمل ان يكون صاحبه ممن
لا يقول بالوجود الذهني يحتمل ان يكون ممن هو قائل بالوجود الذهني لكن يقول بان الوجود
الخارجي موجود بنفسه في الخارج والماهية موجودة فيه ولا يقول بمثل ذلك في الوجود الذهني
لظهور ان وجود الماهية في الذهن لا يستلزم وجوده وجودا فيه اذ قد ينفك الماهية
عنه في التعقل وهذا ما ذهب اليه بعض المتاخرين ويلوح من المعتبر لابي البركات وح
فالاولى التقيد كما فعل الشارح ولعل اللام في الحصول في عبارة المصنف اشارة
الى ان الوجود الخارجي وبالجملة الجزم بان الاولى ترك التقيد في محل المنع اقول فيه بحث
في الحواشي لما تقرر ان الحركة تستلزم ان يكون للمتحرك في كل ان يفرض فرد من المقولة التي فيها
الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة في القوة كما صرح
به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم بطلان الاثبات وكون الامور الغير المتناهية المترتبة
الموجودة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة
فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ومثل هذا يظهر انه لا يكون حركة الهيولى في الصورة

واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصورة اعني فيه لا على سبيل التدريج في الكلام ههنا
في نقيضه بل ههنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشيخ فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم منه
هذا ان لا يكون للمتحرك الايني مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة
انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط من تلك الافراد وذلك التوسط حاصل
بين افراد القوة المخصوصة بالفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض
والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا برهان عليه بل البرهان
ربما اقتضى خلافه ثم نقل نص الشيخ في الشفاء على ذلك وحده المعترض وقال فيه
بحث اما اولا فلانه ان اراد ان تلك الافراد الاينية من الاين مثلا بالقوة بمعنى ان ليس لنا
المتحرك وتلبسه بها فمسلم ولكن يلزم منه انه لو دفع الحركة في الموجود لكان الوجه وقبل ان
يباله المتحرك ويصير موجودا كان بالقوة ولا محذور فيه وان اراد انها بالقوة
حال تبدل المتحرك اياها وتلبسه بها فيحتاج الى الفعل ولا يلزم ههنا الى الانات اذ
بين كل انين زمان يكون للمتحرك فيه فرد زماني من المقولة التي فيها الحركة لا فرد
اني منها ولا انحصار غير المتناهي بين حاصرين اذ لا يوجد اثنان من تلك الافراد
الاينية معا فضلا عن غير المتناهي واما ثانيا فلان كون المقبول في القابل بالقوة
عبارة عن عدم حصوله في القابل فان القابل موجود فلا يخلو من ان يكون المقبول
حاصلا فيه او ليس حاصلا فيه لامتناع الخلو عن النقيضين فاذا لم يكن حاصلا وجب
ان يصدق انه ليس حاصلا فيه ولا يجب ان يصدق انه غير حاصل فيه لان الموجبة
المعدولة المحمول لازمة للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع كما بين في موضعه فخلو
المتحرك عن قوة تلك الافراد وفعلها كليهما ممتنع وايضا عدم خلو الجسم عن

الكم

الكم والوضع والجوهر ان كان في حال الحركة معلوم بالضرورة وما يقال في اثبات خلوه
عنها مصادم للبديهة غير مستحق للجواب سلمنا ان الافراد الآنية من الاين مثلا موجودة
بالقوة لكن لا يلزم منه ان يكون حاصلا فيها وخلوه لان تلك الاجزاء اجزاء بعضها [illegible]
اين في وجود في نفس الامر الخارج بالموجود فيه جاز الا ان الشيخ يجري على شرط
من البحث وهو غيره بالقوة منه فلو كانت الافراد الآنية للموجود على تقدير وقوع الحركة
فيه بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا فيه لما اول من البين انه
يمكن ان يعرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة فاما ان لا يوجد
شي من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها موجودا فيه دون
بعض وهو مما لا يذهب اليه الوهم او يكون جميعها موجودا فيه وهو ممنوع ولا يستلزم
المحذورين المذكورين اذ على هذا التقدير لا يبقى بين فردين منها فردا زمانيا كما
توهم لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة الانتزاع موجودة بالفعل فلو كان
بين فردين منها فرد زماني لما لم يكن الافراد الممكنة الانتزاع في ذلك الفرد الزماني
موجودة بالفعل فلم يكن جميع الافراد موجودة بالفعل وهو خلاف المفروض فاذا
كانت تلك الافراد متتالية يلزم تتالي الانات اذ كل فرد واقع في ان والفرد
الذي يليه في ان يلي الان الاول وكذا يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين
وهو محال سواء اجتمع الاحاد في الوجود او تعاقب فان المبدا والمنتهى ينافي
اللاتناهي بالفعل بداهة وكيف يتوهم ان الموجودات الخارجية المتعاقبة من
مبدا معين الى منتهى معين غير متناهية ومنشا الشبهة قياس ذلك على ابطال
التسلسل فانه مشروط عندهم باجتماع الاحاد وكم بينهما فاندفع الايراد الاول

المتحرك

واما الايراد الثاني ففيه ان المفعول عن نقط المحوضة والعرافة فان حاصل الكلام
ان المتوسط المذكور ليس قوة بعيدة ولا فعلا للامور التي يتعرض فيه المتحرك
بالحركة بل قوة قريبة من الفعل بحيث لو سكن في حد من حدود المسافة لوجد ذلك
الفرد بالفعل وهذا معنى قولهم في تفسير الحركة انها كمال اول لما هو بالقوة من
جهة ما هو بالقوة اذ محصله انه كمال هو قوة لكمال آخر ويتأدى اليه فهي كمال متوسط
بالفعل كما فصل في موضعه ومن اللطائف ان مثل هذه العبارة مذكور في
الشفاء حيث قال في بيان انه لا حركة في الجوهر ان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت
تفسد دفعة واذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وبين فعلها
الصرف كمال متوسط وانت خبير بانه يلزم من ذلك ان يكون في المقولات
التي يقع فيها الحركة كمال متوسط بين القوة الصرفة وهذا مما لا يعرفه ويكره
من لم يجعل الله له نورا او عدم خلو الجسم عن افراد الكم والاين والوضع في حال
الحركة وان كان شنيعا في مذاق اهل الذوق العامي فليس عند الحقائق على ان اهل
الذوق انما يقولون ان المتحرك في حال الحركة مكانه ما بين المبدأ والمنتهى وذلك
بعينه التوسط بين المبدأ والمنتهى فلا يخالف التحقيق وبما ذكرنا من الخلو عن
افراد ما فيه الحركة فرق الشيخ في الشفاء بين الصور والاعراض فانه حقق اولا
ان لا حركة في الجواهر ويكون له صورة ثبوتها بالفعل ويكون جوهرا موجودا
بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول
الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون الجوهر الاول الى الجوهر
الوسط وبمرجوهران فيه والكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ثم قال

ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين امرا
بالفعل ليس بالغرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين فانا نستغني عنها
في قوام الموضوع بالفعل وهذا الكلام الذي لعله في اصل الجواب وحذف المعترض
ترويجا لاعتراضه وادعى ان ما يقال في اثبات خلوه عنهما مصادم للبديهة تحريف
للجواب ومن اين مثل تلك الدعاوي ثم اذا سلم كون الافراد الآنية الموجودة
بالقوة يلزم خلو الجسم عنها بالفعل وذلك هو المطلوب اذ بذلك يتم المطلوب
سواء اطلق ان المتحرك موجود فيه اولم يطلق اذ بذلك يتم الغرض وهو ان لا حركة
في الوجود اذ لا يكون وجوده بالقوة وما وجوده بالقوة يكون معدوما بالفعل
وما توهم من ان تلك الافراد اجزاء فرضية لان موجود بالفعل بطلان الزمان
الذي للمتحرك في زمان الحركة امر ممتد مرتسم في الخيال منطبق على الزمان الممتد
المرتسم فيه ولا شيء منهما موجود في الخارج كما قرر في موضعه فان ذلك الامر الممتد
ما لم يصل المتحرك الى النهاية لا يكون موجودا فيه بشيء واذا وصل الى النهاية لم
يبق منه شيء فليس وجوده الا في الوهم كما يقرر في موضعه وذلك اشتراك من تحقق
على مرتسم رايحه بدون واحد من افراد الموجود ثم قيل ان كان للوجود افراد عارضة
للمهيات في نفس الامر يتوجه ما ذكره الشارح وان كان مفهوما واحدا انتزعه العقل
من الموجودات ويتحقق بالاضافة اليها فلا اذ الموجود ان على هذا التقدير لا محالة
متخصصان فلو وقع الحركة في الوجود ولم يبق المتحرك متخصصا واحدا ما دام متحركا
هف اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الحركة في مقولة موقوف على ان يكون

لتلك المقولة افراد موجودة في الخارج فانهم اثبتوا الحركة في الاين والوضع وهما من الاعراض
النسبية ومنع وجود الاعراض النسبية في الخارج بل هما ربما اقتضى التحقيق التام من
الاعتبارات المتحققة في نفس الامر دون الخارج واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لا تخصص
للوجود سوى ما هو بالاضافة الى الماهية لم لا يجوز ان يحصل الوجود المنتزع فيها في ان
يخالف المنتزع منها في آن آخر اذ الثابت بالدليل انما هو اشتراك الوجود المطلق
بين الوجودات وذلك لا ينافي ان يكون له افراد متى نقطع اعتبارها ولا نم انه لا
يمكن ان يكون لتشخص واحد في اثنين مختلفين وجودان متخالفان اعتبارا بان لابد
لتحقق ذلك من دليل قال بعض الفضلاء لا شك ان المتشخصات الموجود اما متشخصات
الموجود او لازمة لها فيتحقق بانتفائها على التقديرين منع الشئ ما انتفى الوجود الشخصي
المعين ويكون ما حصل له بالوجود الآخر موجودا آخر غير الاول سواء كان حصول
ذلك الوجود في ان انتفاء الوجود الاول او بعده ولذا حكموا بانه لو اعيد ما زال
عنه الوجود الاول فالوجود الثاني ان كان غير الوجود الاول واعترض عليه ان ما ذكر
من ان متشخصات الوجود اما متشخصات الموجود او لازمة لها غير مسلم ولا مبين اوكما
قد عرفت ان ما اختاره المعترض ايضا غير بين ولا مبين على ان لهذا القائل ان يتمسك
بما ذكره ان الوجود والمعترض من ان الوجود معنى واحد انما يتحقق بالاضافة فتعدده
التشخص انما يكون بتعدد المضاف اليه بل يظهر بادنى تامل ان ما ذكره المعترض محض
ما ذكره هذا القائل وهو هو اذ لو اراد بقوله ويتخصص بالاضافة اليها انه يتخصص
بنفس الاضافة لا غير فهو الشق الاول من كلام القائل وان اراد انه يتخصص بنفس الاضافة
او ما يلزمها فهو الشق الثاني من كلامه ولا يخفى ان ظاهر عبارة المعترض هو الاول

وقد

وقد منعت انه لو لم يدع انحصار المخصص لم يتم التقريب لانه ليس من الحوادث لم
لا يجوز ان يكون من شر القطع مثلا من حيث انه مولم وهو امر وجودي لا بد لنفيه
من دليل واذا لم يتم ما في مادة القطع لم يثبت الكلية قطعا لا يقال لو كان من شره
في تلك الالام لكان القطع الغير المولم كذلك او نحوه غير شر لانا نقول لا ندعي انحصار
شريته في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شر لذاته ولا بد لنفي ذلك من دليل
فان قيل شرية الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي
فيرجع الى العدم قلنا شريته لكونه ادراكا المنافي وهو امر ثبوتي متعلق بامر عدمي وذلك
الامر الثبوتي الخاص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا شك ان تفرق
الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر وشر آخر بين لا
ينكره عاقل والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا
البعض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا
يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالواسطة
كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم واعترض عليه بعد تحرير الكلام في
مواضعها ولا بان الالم ادراك المنافي والمنافي اذا كان واقعا في ادراكه ادراك
الامر الواقع في نفس الامر وادراك الامور الواقعة في نفس الامر ليس شرا بالذات
بل هو من الكمالات وكان هو شرا بالذات فليس كذلك لما عرفت ولا يلزم من عدم
انحصار القول بشريته ان يكون شريته ذاتية كونه لاحتمال ان يكون شريته
العرضية منه ولئن ارادوا انه شر بالعرض فلا ينافي ذلك لما ادعاه القدماء من ان
الشر بالذات هو العدم اذ وانت خبير بان ما ذكره خارج عن قانون التوجيه

لانه ماذكره منع وسنده ولا احتمال يكفي في الواقع المنع لكن عادة مستمرة على مثل ذلك
ثم من البين بان المراد احتمال انه شر بالذات وما ذكره لا يندفع بهذا الاحتمال على انه
من المصنف اعتراف بان شرية الالم ليس شرية والمنافي وقد استدل على ادراكه
كما بثبوت انه لا اتصاف بالعرض اذ لو تحقق الشيء ولم يتحقق الادراك لم يتحقق
هذه الشرية بخلاف ما اذا فرض زوال الحيوة بدون القطع فان الشبهة التي هي
لازالة الحيوة الحاصلة هناك فليس هذه الصورة من قبيل وصف القطع بالشرية لاستلزامه
ازالة الحيوة الحيوة بل هنا شرية زايدة على شرية المنافي فلا يكون شرية بالعرض
وفيصل المقام ما ذكرته التفصيل قال بعض المحشين على الشرح القديم قد اشتهر
بين الناس ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وارادوا بتصور الشبهة والخير التصديق
بثبوت الوجود والعدم لهما انه انما يتاتى بعد تصور معنى الخير والشر وكلامنا الان فيه
وما اوردوا في صورة الاستدلال من الامثلة المذكورة في الشرح ليس بالاستدلال
بل تعيين لمعناهما وكانه جواب سوال في مواكم ما قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية
الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التوصيف صحيحا فاجابوا بان
اطلاقه على الوجود ليس لحقيقة بل بالعرض والاضافة وايضا ربما يطلقون الخير
والشر على حصول كمال الشيء وعدم حصوله اذا امهد هذا فنقول ان ارادوا
بقولهم الوجود خير محض المعنى الاول يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو
عن الفايدة وان اعتبروا في المعنى قيد المؤثر وارادوا بالخير ذلك القيد مجازا
اطلاق للقيد على المقيد لزم انه لا يكون هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود
لخروج وجود الواجب ووجود المعلولات المستندة اليه بطريق الايجاب

كما هو مذهبهم عندهم كما قالوا كل وجود خير في نفسه وان ارادوا المعنى الثاني يلزم ان لا يكون
الحكم عاما لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة يناسب ما حصل
له ويليق به او صفة كمال مقابل لصفة نقصانه مع انه يلزم على التقدير الاول
انه يكون بعض الاعدام خيرا لكونه لائقا ومناسبا لما حصل له كفقدان الكمالات
الانسانية الحاصلة للحيوانات العجم كعدم العلم بالكليات الحاصل للفرس وغيره
فانه امر يناسب لهما ولا يليق لطبيعتهما وصورتهما النوعية فظهر ان الدعوى
ليست باقناعية كما انها ليست متيقنة فنقول من قال انها اقناعية ليس كما
ينبغي واعترض عليه بانهم لم يريدوا بذلك تصوير معنى لفظ الخير والشر كما حسبه
هذا الفاضل فان معناهما معلوم بالمجموع بديهة ويصفون بكل منهما اشياء مخصوصة
ويسلبونهما عن اشياء اخر لكنهم لم يفرقون بين ما بالذات خير وبين ما بالعرض ويطلقون
الخير على كل واحد منهما وكذا الشر والقوم ذهبوا الى انه يطلق عليه الخير قسمان
خير بالذات وخير بالعرض وكذا ما يطلقوا عليه الشر قسمان وادعوا ان
ما هو الخير بالذات هو وجود وما هو شر بالذات هو عدم شيء وهذه الدعوى
هي حكم الشارح بانها اقناعية وبانهم ما صححوا برهان يظهر ذلك ان يطلق المتحرك
ههنا هو الفرس الذي شد به العجلة ويطلق على ايضا فيقال ما يطلق عليه المتحرك بالارادة
ههنا قسمان احدهما متحرك بالارادة بالذات وهو الفرس والثاني متحرك
بالارادة بالعرض وهو العجلة ثم يدعي ان المتحرك بالارادة بالذات حيوان او [illegible]
ما ذكره المعترض حسم لمادة الشبهة لان القايل ذكر الخير معناه وادعى ان اشياء منها
لا يصلح للارادة ههنا فجوابه اما بمنع انحصار معانيه فيهما لاحتمال ان يكون له معنى اخر

وعدم صحة المعاني التي ذكرنا والمعترض لم يأت بشيء من ذلك فالوجه ان يقال منع الحصر فيما
بتشوق الكل والمراد بالتشوق وهو اعم من الشعوري والطبيعي والتزام ما يقابله الدعوى
هي ان الوجود خير بهذا المعنى والعدم شر بذلك المعنى ولم تتم هذه الدعوى ببرهان
بل اثبتوها ببعض الامثلة فيكون اقناعية المتكلمون لا يقولون بالموضوع قال
بعض المعلقين على الشرح القديم كونه ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع
ان يستعمله القوم الا ان الاوجه عدم استعماله فان كتب القوم مشحونة بمصطلحات
الفلاسفة وان المتكلمين يستعملون كثيرا منها في مقاصدهم واعترض عليه بانه لم
يدع المورد ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء
حتى يجاب بما ذكره هذا الفاضل بل ادعى انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر
من عبارته وح لا مجال لذلك الجواب اقول ان ادعى انهم لا يستعملون الموضوع
اصلا فهو حينئذ المنع كما ذكره هذا القائل اذ غاية ما في الباب انه يكون مجازا
لانه ليس لاصطلاحهم وان اراد انهم لم يصطلحوا على اطلاق هذا اللفظ على هذا
المعنى فهو لا يستلزم عدم استعمالهم الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما
في محل قيل انه اراد بذلك استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما في محل واحد
على ما هو المتبادر فعند الوجود لا بد انه يمكن حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه
اي بدون كونه موجودا لكنه يمتنع ان يوجد محل عاريا عن حصول الوجود فيه اي
بدون كونه موجودا واذا امتنع ان يوجد محل عاريا عن الوجود امتنع
حصول ضد الوجود في محل فلا يكون له ضد اذ قد اعتبر على التقدير المذكور امكان
حصولهما في محل وان اراد به ما يستحيل له الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري

تعالى

تعالى اضداد لكن بهذا المعنى وهم لا يقولون به فالظاهر ان مرادهم هو الوجه الاول
ولذلك حكم المصنف بانه على ~~التقدير الاخير~~ الوجود لا ضد له اقول المعنى باصطلاح
المتكلمين ما يقابل العين والباري تعالى ليس معنى بهذا المعنى فلا يلزم على التقدير
الاخير ان يكون له تعالى اضداد فلم يظهر ان مرادهم هو الوجه الاول كما جعله ورد
عليه ان هذه المقدمة في الحواشي لعله اراد بالضد الآخر معروضه فلا يرد ما فسر
هذه المعنى فلم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيث ذاته والوجود
لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم
من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول فهو موجود اما في الذهن او في الخارج
فلا شيء من المعقولات بمضاده اصلا والا اجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر
عدم اتصاف المعقولات بضده ولا يستلزم انه لا يكون له ضد لجواز ان لا يكون
عارضا لشيء ما فتأمل فيه ففيه ما فيه هذا ما في الحواشي واعترض عليه بانه صرف الكلام
عن ظاهره الى معنى غير مفهوم منه بما لا يرد عليه مع تحمل ايراد آخر على هذا المعنى
فلم يهتد من المحصلين واما الحكم معتبر فيها كما سبق اتفاقا اذ ليس لا يخفى ان اطلاق
الضد على هذا المعنى شايع في العرف كما يقولون النار ضد للماء ونظائره لا تحصى
بل ذلك هو المعنى اللغوي لا فان الضد في اللغة انما هو المانع في القوة واذا
حمل على هذا المعنى ليظهر لهذه المقدمة وجه في الجملة وان اتجه عليه المنع بخلاف ما اذا
حمل على ظاهره فانه لا وجه له اصلا لظهور ان التضاد انما يقتضي عدم عروض
احدهما لمعروض الآخر لا عروض احدهما للآخر وصرف الكلام الى معنى محتمل
لتعليل الايراد مسلك بين المحصلين ولا ينكره من ما بين التحصيل والاكثر

لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء فانما [illegible] العروض [illegible] امكان [illegible] في الضدين [illegible] يستلزم [illegible]
والله اعلم

انه ما ذكره في جواب السوال منع وسنده جواز ان يكون له ضد لا يعوض شيئا
ما قسمه حكما وايراد المنع عليه بقوله انما يستقيم لو لم يعتبر في خروج عن دايره التوجيه
كما هو دابه على انك قد عرفت انه لو لم ينظر فيما سبق انه معتبر في الضدين امكان
عروضهما لمحل واستدل على نفي التماثل في الحاشي يمكن ان يستدل عليه بان
المثل لا يعرض لمعروض ضده والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا يكون له مثل ويرد
عليه مثل ما يرد على الاول انتهى ونسخه المعترض اما قوله يمكن ان يستدل على نفي التماثل
الوجود بانه لو كان له مثل لكان له محل كما كان للموجود بنا على ان حكم المثلين
واحد لكن ذلك ممتنع لان كل محل موجود فلو صار مع ذلك محلا لمثله لزم اجتماع
المثلين وانه محال معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر قيل الايجاب هو الحكم
باتحاد الموضوع والمحمول بكونه هو لا انه الحكم بثبوت امر للاخر كانت الاشاره
اليه وح نقول يدل ما ذكره في المقدمتين الايجاب المستدل به هو الحكم بكون شيء
شيئا وكون الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه اما الاولى فظاهر واما الثاني فلان
منافيه الشيء البسيط مقدمه على ماهيه المركب اقول قد تحكم بان الايجاب مطلق
هو الحكم بكون شيء شيئا وبان كون الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه فيلزم عليه
تقدم الماهيه البسيطه على نفسها اذ هي انها قد تحكم ايجابي فيكون انها حكما
بكونه شيئا بمقتضى حكمه الاول فيكون فرعا لكونه في نفسه بمقتضى حكم الثاني فيلزم
اما تقدم ماهيه بسيط واحده على نفسها او ان يكون الشيء ماهيات لبسيط
غير متناهيه مترتبه بمعنى اما نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين في
قيل انه اراد بذلك انا نعلم قطعا ان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونها

كما مر ثم

شيء

بوجه من الوجوه كما هو المتبادر من كلامه فنقول كيف وجود الموضوع مقدم على ثبوت المحمول
به كما عرفت والعقل لا ينقبض من ان يكون الوجود المقدم في قوة مدركه ويجوز
ذلك ومع هذا كيف يجزم بان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونها قطعا وان
اراد به تحقق مضمون النقيضين بدون القوى المدركه غير مستنكر عنده ما فيه انه
مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يتحقق مضمونها عليها لجواز ان يتوقف عليها ولا يكون
التوقف معلوما لنا فكذلك لا ينكر تحققها بدونها وما يحكم غايه ما لزم من الكلام
احد الامرين بدون الاخر هو عدم العلم بالعليه لا عدم العليه في نفس الامر
هذا على ما زعم الشارح من ان المحمول ثابت للموضوع واما على التقدير ما ذكرنا
فنقول وجود الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول اذ ذلك قد يرد بين معنيين
لا انتقاء في عباره الشرح ولما فان الشارح زعم انا نعلم قطعا تحقق مضمون القضيه
على التقدير انتفاء ذلك القوى وجعل ذلك دليلا على انه وجوده مما ليس في تلك
القوى لم يدع انا نعلم قطعا انه في غايه في الظهور وما ذكره من ان وجود الموضوع
متقدم على اتحاده مع المحمول قد سبق ما فيه وقد ذكرنا وجوده في كلام الشارح في الحواشي
وليس ذلك الا المطابقه نسبتها للنسبه الخارجيه قيل كان الشارح مع في ذلك
لجماعه من المتاخرين حيث ذهبوا الى ان بين موضوع القضيه ومحمولها نسبه
في نفس الامر ومعنى مطابقه الحكم للواقع ان يطابق نسبته لتلك النسبه بان كان
ثبوتيين او سلبيتين وليس الامر على ما ذهبوا اليه لان الايجاب الحملي والحكم
باتحاد الطرفين وكون احدهما هو الاخر في اتحاد نفس الامر فيكون المحمول عين
الموضوع في الواقع والنسبه بين الشيء ونفسه لتطابقها نسبه الكلام بل صدق الكلام

مطابقة للواقع مطابقة الصورة لذي الصورة فان الحكم الايجابي صورة اتحاد
الموضوع والمحمول فان كان اتحادهما واقعا بان كانا متحدين واحدا في نفس الامر
بحسب الجهة المقيسة كان الحكم مطابقا للاتحاد المعنى ان الاتحاد اذا وجد في
الذهن كان عين ذلك الحكم وذلك الحكم واذا وجد في الخارج مثلا كان الاتحاد
كما ان الفرس اذا وجد في الذهن كان عين الصورة الحاصلة منه نفسه واذا حصلت
هذه الصورة في الخارج كانت عين الفرس وقس عليه حال الحكم السلبي ولما كان
تحقق مدلول الخبر في نفس الامر لازما مساويا للمطابقة المذكورة مال البعض
الافاضل الى ان صدق الخبر عبارة عن تحقق مدلوله في نفس الامر اقول
ما ذكره من معنى المطابقة انما يتم اذا لم يكن نفس الامر عبارة عن القوى
العالية الدراكة ولا عن النسبة التي هي مقتضى البرهان والضرورة اذ على
التقديرين يكون النسبة موجودة في نفس الامر وقد نص هذا القايل على الاول
في الحاشية السابقة ورد على الشارح ما اورده ولم يتعرض لرد الثاني في
ما ذكره ثم ما ذكره من انه اذا وجد الاتحاد في الذهن كان عين ذلك الحكم
غير مسلم كيف والاتحاد قد يتصور من غير اذعان ولا يكون عين الحكم ثم
كيف ينعكس السلب عينه مع ان السلب لا يتحقق في الخارج قال وفيه بحث اما اولا
فلان لا شك ان الاتحاد المذكور قد يدرك تصورا ساذجا ويكون ادراكه
غير الحكم وقد يحكم تصديقا وح ادراكه نفس الحكم فهو في الذهن قد يكون حكما وقد
يكون غيره ولان اللفظ اذ السور الجزئية فان نصدق ان الاتحاد المذكور
وهو بهذا ذلك اذا وجد في الذهن كان عين الحكم واما ثانيا فلان المورد

الجز

اعتبر مطابقة الحكم الايجابي مع ما في نفس الامر كما ينادي عليه كلامه لا مع الخارج فقط ولذلك
قيد وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا والسلب قد يتحقق في نفس الامر واما ثانيا
فلان المعنى يتحقق السلب في الخارج رفع الايجاب فيه لا انه يوجد السلب فيه كما حسبه
وتعاه اول المتبادر من العبارة بحسب العرف لا سيما في عبارة المصنف
كلية الحكم ولذلك يعبرون في مطالبهم عن الاحكام الكلية الشرطية بمثل هذه العبارة
كما ذكر هذا القايل في صورة الفرس فان القوم ذكروا هذه العبارة وارادوا
بها الحكم الكلي كما لا يخفى من تتبع ثم لم [illegible] ذلك فقوله ذلك الحكم اذا وجد
في الخارج كان عين الاتحاد وان اراد به انه على فرض وجوده في الخارج يكون كذلك
فالاحكام الكاذبة ايضا كذلك ضرورة ان الاتحاد بين زيد والحجر على تقدير
وجوده في الخارج يكون اتحادا بينهما وان اراد به ان يتحقق في الخارج شيء هو الاتحاد
مع عدم دلالة اللفظ غير مسلم اذ ليس في الخارج امر هو الاتحاد حتى يطابقه
الاتحاد الموجود في الذهن كيف وقد صرح بان المحمول عين الموضوع في الواقع
فلا يكون هناك اتحاد بينهما هناك بل وحدة صرفة وانما الاتحاد امر معقول
ينتزعه العقل فمطابقة الحكم للواقع ليس من قبيل مطابقة الصورة لذي الصورة
كما حسبه ومن ذكر من ان اعتبارة ينادي على اعتبار مطابقة الحكم الايجابي لما
في نفس الامر لما في الخارج فقط فانما هو بعد زيادة قوله مثلا ولم يكن اولا في عبارته
وذلك على تقدير تلك لو لم يكن الزيادة يرد عليه ما اورد على الاتحاد والنفي وما ذكره
من ان المعنى يتحقق السلب في الخارج برفع الايجاب فيه توجيه للعبارة بما لا يحتمله
على انك قد عرفت ان الاتحاد ايضا لا يوجد في الخارج فان اكتفي بتحقق السلب

في الخارج باتنفاء وجود الاتحاد فيه لزم صدق جميع السوالب الكواذب معنى النسبة
الحكمية بحكم المقدمة الاولى ما ذكره واما بحث التحقق فهى كون الموضوع محمولا
فانه هو الذي لو لوحظ بينهما وجعل مراة لتعرف حالهما حال الحكم فهو هو او ليس
هو هو ثم اذعن مجموع الثلثة حال كونها طرفين والكونه المذكور معنى حرفي
بينها اذعانا ايجابا او سلبا لان النسبة بينهما بثبوت امر الامر ويتعلق الحقيقة
الاذعان بان النسبة واقعة او ليست واقعة كما قيل اذا الوجدان يكذب ذلك
على ان النسبة الملحوظة بينهما معنى حرفي غير مستقل فكيف يصح تعلق الاذعان
به فان عرف ذلك قلت عليه ليت شعري ما المانع من تعلق الاذعان
بالامر الغير المستقل لا بد لذلك من دليل اجاب بان الاذعان امر وقبول له
بدون التوجه اليه ممتنع ولا يصح التوجه الا الى المعنى الغير المستقل ولذلك يمتنع
الحكم عليه وبه لا استقلالا ولا تبعا كل واحد منهما التوجه اولا لا ثم ان الاذعان
يقتضي التوجه والالتفات اليه بالذات بل نقول الاذعان يقتضي الالتفات
اليه بالتبع وهو حاصل في النسبة الملحوظة بتعادلوا اقتضى التوجه والالتفات
اليه بالاستقلال لم يتعلق بالمجموع ايضا فالمجموع لاشتماله على النسبة الغير المستقلة
ولذلك يمتنع الحكم على النسبة فقط ثم الوجدان يشهد بان المذعن بالذات
هو النسبة الايجابية او السلبية فانها هي التي يحصل من الدليل ويعينها القياس
وامتناع الحكم عليها وبها لا يدل على عدم تعلق الاذعان بها اصلا قوله فيلزم
ثبوت الممتنع في الخارج قلت فى الحواشي لو امتنع وجوده فيلزم بثبوت الممتنع
في الخارج وانما يلزم لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون

نحوه

ثبوته على هذا التقدير في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير ان الزمان
يستلزم وجوده كما قرره في موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي
العالية فلا شك في استحالته واعترض عليه بان التقدير المذكور هو عدم القوة المدركة
وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون ثبوته في القوة المدركة بالضرورة وما قيل من ان المحال
جاز ان يستلزم محالا اخر فذلك فيما لا يكون بينهما اللزوم هنا لا مطلق والا لما صدقت
الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق كقولك ان كان الانسان حمارا كان ناهقا
كما حقق في موضعه وما قرره في الزمان بمواده لا يرتفع عن الوهم وان فرض
ارتفاعه لانه على تقدير ارتفاعه يكون بائنا وابن بذاخره ذاك ابن بدا التقابل
من اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعها ابن من القياسات الحقيقية الدالة على
استلزام الشيء لنقيضه كما لو قيل لو كان مستمرا للزمان عدم سابق على وجوده
او لاحق له لكان عدمه سابقا على وجوده او لاحقا له بالزمانية بناء على ان
ما سبق الذي لا يجامع فيه السابق مع اللاحق لا يكون بينهما هو اجزاء الزمان الا بالزمان
فيلزم تحقق الزمان على تقدير عدمه هف وقولهم في ابطال الخلاء لو تحقق
الخلاء لم يعز عدم الملاء لكان الخلاء الذي بين المدققين ازيد من الخلاء الذي بين
الجدارين واذا كان كذلك كان امرا موجودا انه يكون خلاء هف
وهو الكثير مثل ذلك كبراهين تناهي الابعاد فان جميعها يرجعها انه لا
تناهي الابعاد يستلزم تناهيها فهذا القائل واريتني ان يبطل جميع هذه
البراهين بل القياس الخلفي وبين انه يرجع عما ذكره مهما وما ذكره من انه
على هذا التقدير يمتنع ان يكون ثبوته في القوة نسبته بانه يقال على تقدير

عدم الزمان يمتنع ان يكون عدمه سابقا عليه وبالزمان وعلى تقدير اللاتناهي
الابعاد يمتنع ان يكون متناهية وقس على ذلك حال سائر الاقيسة التي هي
نظيرها وقوله ان المحال استلزم المحال اذ ان لم يكن اللزوم بينهما بينا لا مطلقا
عبارة مختلة محيط لانه اذا كان اللزوم بين المحالين بينهما كما يستر ما لم
يرد والمطابق لمقصوده ان يقال اذا لم يكن المعاندة بينهما بينا وذلك
اي مجمل لحيث المعنى لان معاندة بين التناهي واللاتناهي وبين انتفاء
الزمان ووجوده ومع ذلك دل البرهان على الاستلزام وقس عليه حال
النظائر قوله والا لما صدقت الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق غير
مسلم اذ من البين انه لا يلزم من جواز استلزامه المحال النقيض الا صدق
الشرطية المركبة من مقدم كاذب وتال صادق لجواز ان يكون بين ذلك المقدم
والتالي علاقة لزوم كقولك زيد حيوانا كان حمارا ومن العجب ان التالي
في المثال المذكور كاذب كالمقدم وقد جعله المعترض صادقا والمثال
الصحيح ما ذكرناه ومن البين ان القوم يثبتوا بالبرهان المذكور ان عدم
الزمان وجوده او قبله يستلزم لوجوده كما ظهر في البرهان المذكور لان
الزمان لا يمكن ارتفاعه عن الوهم واين هذا من ذاك وكيف يدل البرهان
المذكور على ما ذكره لانه كل واحد من العقلاء اه قلت عليه في الحواشي
هذا الكلام من قبيل ان يقال كل من المشار اليه بانا جوهر مجرد ايضا لانه
كل واحد من العقلاء يشير اليه مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا مع
سكر ثبوته كما سواد المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك

بل لانه كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى
غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شناعتها على من خاض في بحار الحكمة والمعترض
نقله ولم يعرض هنا خلاف عادته المستمرة فليت ادري اسقط الاعتراض من النسخ
التي وقعت اليه ام ترك المعترض سهوا ، قال هذا القائل في الحواشي فيه
تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يجدها العقل بين الطرفين الضرورة او البرهان
من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن وللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وانه
تمايزها بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون
للضروريات ولا للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج من حيث انه معتضى
الضرورة او البرهان والجواب انه لا محذور فيه واعترض عليه بان الخارج والواقع
اذا كان عبارة عن النسبة التي يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة او
البرهان فهذه النسبة يكون نفس الواقع او الخارج لا هنا مطابقة له في نفس
الامر واذا فسر صدق حكم الخبر وصحته بمطابقته لنسبة للواقع فمن البين ان المراد
المطابقة بحسب نفس الامر فلم يكن الخبر الذي يكون هذه النسبة نسبته صادقا وصحيحا
بهذا المعنى ولذلك قال الشارح فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما
في نفس الامر ~~ولم يكن الخبر الذي يحكي~~ والنسبة المعقولة لزيد اعمرو او غيرها
غير ذلك المعنيين بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة اذا عرفت ذلك ظهر
لك ان قوله وللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى غير مسلم اذ بعض تلك
النسبة هو الخارج لا ان له خارجا اقول من البين ان الخارج على هذا التفسير
هو النسبة المذكورة من حيث يجدها العقل بالضرورة او البرهان لا من حيث

المثبتات فانها من حيث انها معقولة الا حاد كزيد و عمرو ليست من الخارج كما صرح
في التفسير ولا شك ان الكل نسبة معقولة تلك الحيثيتين اذ لا يتحقق النسبة الا في عاقل
ما فلكل نسبة من حيث انها معقولة لذلك العاقل اما ان يطابق لتلك النسبة
من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان او لا يطابقها فلكل نسبة خارج بهذا
المعنى وهو النسبة التي يقتضيها الضرورة او البرهان و بهذا المعنى استقر به واما حمل
كلام الشارح وغيره عليه لاحوال الحيثية التي عليها بدون الحكم كما قال افلاطون مع
انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء قلت في الحواشي ان يكون المراد
بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او في الخارج امر يترتب اليه تلك النسبة
التي هي مدلوله بالمطابقة واللامطابقة ومعنى المطابقة بهاهنا ان يصح الحكاية عنه
بها و ذلك بان يكون ذلك الامر بحسب هذا النحو من الوجود مبدء الانتزاع
تلك النسبة ولا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا و اعترض عليه اما اولا
فلان معنى كلام الشارح ان ما ذكره بعض المحققين يقتضي ان يكون النسبة بعض الاخبار
خارج وهو مناف لما ذكره القوم في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء فانه يقتضي
ان يكون للنسبة كل خبر خارج ولم يدع اصلا ان ذلك يقتضي وجود النسبة في الخارج
ليرد بانه لا يقتضي وجود النسبة في الخارج واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالخارج
المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او في الخارج امر يترتب اليه النسبة المدلولة للخبر
بالمطابقة واللامطابقة وكان معنى المطابقة يصح عنه حكاية بها كما حسبه لزم
ان لا يكون قول الجاهل الحاكي عما في ضميره المطابق له كقول الذي العالم العالم
مستغن عن المؤثر مطابقا للخارج فيكون صادقا بل لزم صدق هذا الخبر اذا قال

فكل بدا

غيره او يصدق ان يوجد امر يترتب اليه تلك النسبة بالمطابقة ويصح الحكاية عنه بها وايضا
لزم ان يكون مطابقا وغير مطابق الخارج مثلا المعتقد احد الشخصين استغناء العالم
عن المؤثر والآخر احتياجه اليه وبطلان اللازم محال الاخير اقول الايراد الاول فلا
اتجاه اذ ما ذكره تحقيق معنى للخارج المعتبر في الخبر وليس الغرض منه رد ما ذكره الشارح
منها بل تحقيق المقام على وجه يندفع ما ذكره الشارح انفا من ان يجب ان يكون
الاستحالة ثابتة للاجتماع النقيضين و تركيب الباري في الخارج ليتحقق النسبتان الحكمية
والخارجية و يتصور بينهما مطابقة و ما ذكره من انه لا يقتضي وجود النسبة في
الخارج دفع للوهم الذي وقع لبعض المتأخرين ولعل الشارح منهم وكذا الايراد
الثاني لما انه اعتبر في المطابقة صحة الحكاية عنه بالنسبة المدلول للخبر والمحكي
عنه منها للموضوع اذ هو للمبدء المحمول او هو ومتعلق والمحمول كما فضلاء من المواضع
اللائقة من الحواشي وليس في صورة القائل الحاكي عن ضميره امر في الذهن و لا
في الخارج بحيث يصح ان يترتب منه النسبة المذكورة بقوله العالم مستغن عن
المؤثر فان العالم سواء وجد في الذهن او في الخارج لا يصح انتزاع الاستغناء
عنه ولا الحكاية عن حاله بتلك النسبة والاشتباه انما وقع من الخلط بين المطابقة
والدلالة فان النسبة الموجودة في ذهن الجاهل المذكور يصح ان يدل عليها
بالعبارة المذكورة ولكن ليست مترتبة مما يصح انتزاعها عنه والحكاية عن حاله
بها فان الجاهل انما انتزعها من العالم وحكى عن حاله بها وليس ذلك الانتزاع والحكاية
صحيحا نعم لو قال العالم مستغن عن المؤثر في ظني او اعتقادي لكان مطابقا
للواقع اذ يصح انتزاع النسبة المفيدة باعتقاده عنه والحكاية بها عنه فسقط

ما حسبه من لزوم المحذورين ليثبت ثبوته له في الحواشي اي ثبوت الذي هو
موضوع له والا فينتفي اي ثبوت ب بانتفاء ثبوت ب عن ب بحكم المقدمة
الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء
عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه ثابتا لغيره مسلوب كما
في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة في نفسها والجواب ان المراد
بثبوت ب ثبوت له ولا شك ان انتفاء ثبوت ب لبدا المعنى مستلزم
لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا
اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وذلك
بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت
فيكون ثابتا في نفسه ثم لا معنى لذلك الثبوت الا ثبوت الثبوت الثاني
للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا
بحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل في ثبوت الثانية في انفسها
بدبل ثبوت كل من تلك الثبوتات كما هو سابق عليه واعترض عليه اما
اولا فلانه لا يلزم من المقدمة الاولى ما بني عليها وهو انه لا معنى لكون ب
ثابتا الا ثبوت الثبوت اذ غاية ما لزم هناك من المقدمة الاولى وهي
ان الايجاب حكم بثبوت المحمول للموضوع ان يكون الحكم بثبوت الثابت
لب فيكون الثبوت بمقتضى هذا الحكم رابطة بين موضوع القضية وبين
الباء محمولها وهو الثابت لا موضوعها كما حسبه ومن اراد ان يثبت انه
موضوع فلا بد ان يستعين بامر آخر كما فعله الشارح حيث قال ليثبت ثبوته

والا لينتفي الخ وبهذا القدر قد حسب ان المقدمة الاولى يكفي في اثبات كون
الثبوت موضوعا وحذف الاستدلال على ذلك في توضيحه واسنده
الى المقدمة الاولى واما ثانيا فلانه الظاهر من عبارة الشارح مرجع ضمير ثبوته
في قوله اذا ثبت الب ليثبت ثبوته هو الالف كما هو المتبادر منه لا الباء
كما حسبه فانه ثبوت الباء ثابت بالمقدمة الثانية بلا مرية فلو كان مراده
ذلك لاستغنى عن قوله والا فينتفي وبانتفائه ينتفي اب عن ب فالمراد انه اذا
ثبت الب لثبت ثبوت الف والا امتنع وبانتفائه لم يكن الالف ثابتا
لما تقرر عند جمهور المتأخرين من ان معنى الثابت ما له الثبوت وعلى هذا يتوجه
منع ثبوت الثبوت بان يقال لو ثبت الب لكان الالف ثابتا له والا يلزم
ان يكون ثبوته ثابتا والا فينتفي وبانتفائه ينتفي اب عن ب فلا نم واما لزوم
ذلك ان لو كان مناط صدق الحمل الايجابي قيام مبدأ المحمول بالموضوع بالفعل
وليس كذلك لما مر غير مرة فكما يجوز ان يصدق زيد انسان مع عدم بداهة ولا يكون
الانسانية والعلم ثابتين له فلم لا يجوز ان يصدق ايجاب لب ولا يكون الثبوت ثابتا
له اقول ليس المعنى الجواب الى المقدمة الاولى ان تلك المقدمة وحدها كافية
وكيف يتوهم ان مقدمة واحدة ينتج مطلوبا وانما لم يذكر التفصيل في التوضيح
لظهوره من عبارة الشرح والوهم من التوضيح ضبط الدليل بحيث يكون العمدة
فيه المقدمتان المذكورتان وما توهم من ان الظاهر يرجع ضمير ثبوته الى
الالف غير مسلم كيف وقد تقرر ان عود الضمير الى الاقرب اظهر الى الاقرب
اظهر والباء ههنا اقرب قوله فانه ثبوت الباء ثابت بالمقدمة الثانية

فلو كان مراده ذلك لاستغنى عن قوله ولا ينتفي وبانتفائه ينتفي عن اب قلنا هذا
بالحقيقة تفصيل لارتباط المطلوب بالمقدمة الثانية كما لا يخفى اذ محصله ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلو لم يكن الباء ثابتا لم يثبت له الالف
الذي اورده اخرا في قوله والا ينتفي وبانتفائه ينتفي اب عن ب غير موجه
لان كلام الشارح على تقدير صدق المقدمتين وعلى هذا التقدير يكون معنى
القضية الموجبة ثبوت المحمول للموضوع فاذا ثبت الب كان معناه
بحكم المقدمة الاولى ان ا ثابت لب فيكون بحكم المقدمة الثانية ا ثابتا لب
في نفسه قال المعترض في جواب غير ذلك المقدمة الاولى لا تحكم ان الالف الذي
هو محمول في القضية موضوع بحسب المعنى حتى يكون بمقتضاها حكما مبتنا اليه محكوما
عليه تارة ما ثبت فاذا اريد اثبات انه ثابت فلا بد من الاستعانة بامر
آخر كما مر فيكون الالف ثابتا ليس مبنيا على المقدمة الاولى بل على ما اشرنا
اليه ويتوجه عليه المنع المذكور اقول ان اراد انه لا دخل له للمقدمة الاولى في
ثم والسند ظاهر وان اراد انه لا يكفي فيه المقدمة الاولى فلا ينافي ابتنائه
عليها اولا ابتناء على الشيء لا يستلزم ان لا يكون للغير مدخل فيه وذلك ظاهر على
ان المعترض كون معنى الايجاب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وذلك يقتضي
ان يصدق الحكم على المحمول بالثبوت سواء كان الثبوت المعتبر في الايجاب رابطا
او محمولا فانه اذا جعل المعنى الرابطي في الموجبة محمولا ولم يصدق فبالضرورة
لا يصدق الموجبة المشتملة على ذلك المعنى الرابطي الا ترى انه اذا صدق كان زيد
قائما فلا بد ان يصدق كون زيد قائما ثابت في نفس الامر بل كان قائما فيكون

الثبوت رابطا او محمولا لا يؤثر في اختلاف القضية صدقا وكذبا ولذلك قال بعض المحققين
المتأخرين اذا جعل جهة القضية محمولا صار جميع القضايا ضرورية فظهر انه على تقدير
تسليم المقدمة الاولى لا يتوجه المنع المذكور بل لو لم يكن قوة مدرك فيه قيل قدم
من المعنى لطا فلا يفيده اقول قدم في كل من المعنى لطا والتشويش فلا يفيده
ثم قيل لا يذهب عليك ان الشارح قد ادعى انه لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما
بطلان المقدمة الاولى ونبه بان صحتها يستلزم التسلسل الممتنع وغاية ما لزم
من هذا البيان على تقدير صحته ان يكون فيهما خلل ولا يدل على بطلان المقدمة الاولى
بخصوصها كما هو الدعوى اقول انما خص البطلان بالمقدمة الاولى لان المقدمة الثانية
بديهية عند المتأخرين وتبعهم صاحب القيل والمتأخرين يستعملونها حيث لا يجري
فيه التخصيص الذي سنذكره فلا يكون الخلل مشتبها منهما فتعين ان يكون من المقدمة
الاولى ثم ههنا دقيقة وهي انه اذا ظهر الخلل في المقدمتين فيمكن الزام الخصم ببطلان
كل منهما نظرا الى تسليم المقدمة الاخرى مثلا يقال ههنا لما كان مجموع المقدمتين
مستلزما للمحال للخلف والثانية مسلمة عندكم فيلزم بطلان الاول ومسلمة عندكم
فيلزم بطلان الثانية ويمكن ان يقتصر على ان فيهما من حيث المجموع خللا ولا يجزم في
شيء منه وكذلك ولعله انما خصه اولا بالاولى لان القدم فيها اظهر عنده ثم
اشار اخرا الى التخصيص في المقدمة الثانية ولا تخص الا ما تثبت فيه في الكاف على الوجه
لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال انها انما معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بنزع تلك
النسبة منه ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه
باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الاخر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق

محال ضرورة ان المعدوم المطلق ليس بموجود ولا شيء ما بالضرورة فلا يجري شيء
من الوجهين بعينه نعم لو يوفي عن القدم بهذا الثبوت على صدق المحمول عليه او ثبوته
ولم يبعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذي استصعبه
ثم في عبارته شيء لان كلا من الوجهين اللازم لفساد احد المقدمتين فليس فيهما تخلص
عن الايراد المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين لاستلزامها لفساد
الاول فيهما تسليم لذلك الايراد فيحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم النسبة
الخارجية واعترض عليه بما لا تم انه على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي
قال النفاة انها معتبرة فان النسبة الخارجية لا يعتبر في ثبوت امر لامر حال كونه
الثبوت عرضا ثابتا لمحله حتى يلزم من انتفاء الثبوت المذكور انه لا يتحقق النسبة
الخارجية فلم لا يجوز ان يكون بين الطرفين في نفس الامر اتحاد او نسبة جعلية
لا يكون عرضا وان يكون هذا هو المراد بالنسبة الخارجية واما ثانيا فلان
الشارح قال مدار ما استدل القوم به هناك على مقدمتين وهو ان صدقها
يستلزم الامر محظور ثم قال مدار ما استدل القوم به هناك لا مخلص الا بصرف
في احد المقدمتين واراد ان بعد هذا التصرف لا يلزم منها شيء من هذه المفاسد
ولا يقدح في ذلك ان يلزم بعض هذه المفاسد من دليل آخر كما اشار اليه بهذا
القائل بقوله لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه
باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر بوجه تبعي وله فلا يجري شيء من الوجهين
نقضا على ما فرع عليه على ان الثبوت بمعنى الحمل قد يكون في القضية الممكنة وهي
غير مستلزمة لوجود الموضوع واما ثالثا فلان المراد بالتخلص عن المفاسد المترتبة

على المقدمتين وهو حصل ما تشبث المذكور لا يحصل عن القدح في صحة المقدمتين لتوجه
عليه الا بالتشبث المذكور لا يحصل التخلص عن القدح فيها اولا لان البين ان اذا خص
اقتضاء ثبوت المثبت له بثبوت الاعراض لمحالها لم يلزم ثبوت الموضوع في القضية
الموجبة كما اشار اليه في الحاشية القديمة ثانيا فلا يتحقق هناك نسبتان الذهنية
والخارجية ولا يتصور بينهما المطابقة فيبقى هذا المحذور وقوله لجواز ان يكون بين
الطرفين نسبة لا يكون عرضا خبط صريح اما اولا فلان النسبة عرض بالضرورة
كيف يعقل نسبة لا يكون عرضا ثابتا واما ثانيا فلانه اذا لم يكن تلك النسبة
عرضا ثابتا للموضوع وقد فرض ان المقتضي لوجود المثبت له هو ثبوت الاعراض
لمحالها لا غير فلا يلزم ثبوت الموضوع فلا يتحقق النسبة الخارجية فلا يتصور المطابقة
فيلزم ان لا يتصف تلك القضايا بالصدق وهذا هو المحذور الذي ذكره المعلم
الشارح اتفاقا فلا يندفع جميع المذكورة وما ذكرناه من قولنا ولا يخفى الى آخره
لسان نقباد ما جعله مخلصا فان محصله ان صدق النسبة الجملة ايضا يقتضي
وجود الموضوع فلا يختص بثبوت الاعراض لمحالها وليس بيانا لبقاء ذلك
المحذور كما لا يخفى بل ابقاء المذكور مستند الى ما ذكره بعينه وهو انتفاء
النسبة الخارجية على انه لو فرض ان بقاء المحذور مستند الى دليل آخر لم
يندفع الايراد فان المقصود بقاء ذلك المحذور سواء ثبت بما ذكره
الشارح او بدليل آخر وما ذكره في العلاوة من ان الحمل في القضية المذكورة
لا يستلزم وجود الموضوع ساقط فان الموضوع في الممكنة لا بد ان يكون
موجودا حال الحكم اذ الايجاب والسلب متشاركان في اقتضاء وجود

الموضوع حال الحكم كما حقق في موضعه على ان موضوع القضية الممكنة لما كان متصفا بالامكان
دايما لا يستحيل له الانقلاب فلزم وجود موضوعها دايما بناء على ان الموجبة الممكنة
تستلزم الدائمة التي محمولها الامكان ومن العجب انه قد حكم في اوايل هذه الحواشي
بان الامكان والامتناع والوجوب ليس من فروع الوجود ثم ذكر ههنا ان الممكنة
لا تستدعي وجود الموضوع وما ذكره من تخصيص المراد بالتحقق ليس بشيء لان الشبهة
تتم بالتحقق وهو لم يعينه وعلى فرض ان يكون مراده ذلك يكون ما ذكرناه تنبيها
على بقاء المحذور الناشي عن المقدمة الاولى قوله او بما قيل ان معنى الايجاب في قيل كان
الشارح ذهب الى انه كان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول
ولذلك نفى الثبوت بينهما على التقدير الاول دون الثاني والحق ان الايجاب الحملي
مطلقا سواء اريد بالمحمول مفهومه كما هو المتعارف او ما صدق عليه هو الحكم بالاتحاد
الطرفين هو بحسب ما حققناه فان قلت كيف يصح الحكم بالاتحاد مع ميل
الناطق وقد ذكر العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح المطالع ان الشيء غير معتبر
في معنى الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل واذا اعتبر في المشتق
ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك
هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما
يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه واذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما نسب
اليه الحدث خارجا عن معناها فلا يكون معنى الناطق سوى النطق والنسبة المخصوصة
ومن البين انه لا يصح الحكم باتحادهما مع زيد قلت لا نسلم انه اذا لم يكن الشيء معتبرا
في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها وانما يلزم ان يكون

مغا

مغايرة في معناها والملحوظ ما يتعلق الحدث به لا بوجه آخر كمفهوم الشيء ونظايره من الامور العامة
حتى يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل ولا بخصوصيات ما صدق هذا المفهوم حتى ينقلب
مادة الامكان الخاص ضرورية وتوضيحه انا نفهم في المشتقات ونعقل ذلك
لتغير الصفات المشتقة بما يدل عليها الذوات منهم باعتبار معنى معين فان الذات المعتبرة
في كل منها لما كانت مبهمة لا يكون موجودة بوجه عام ولا بوجه خاص بل احد بما فيه
باعتبار معنى معين تعلق المعنى الذي هو الحدث به كما يفصح عنه قولهم باعتبار معنى معين
ولم يقل بحيث يتعلق المعنى المعين به فاذن معناه امر مجمل يصح ان يعقده
العقل الى ذلك والنسبة بين هذا المعنى وبين ما تعلق به الحدث بالفعل عموم
من وجه لتحقق هذا بدونه في الوجود والعالم لا يعم يتعلق به وتحققه بدون هذا
في الجسم المتعلق به الرقة فانه تعلق به الرقة لكنه ليس بمرئي واجتماعهما في مثل
المتحرك ثم العقل اذا اراد ان يراد غير الامور المنطوية في هذا المجمل مفصلا
يعبر عن كل منها بلفظ على حدة يتوسل الى ان يعلم مثل الشيء او ما يعبر عن الذات
المبهم المنطوية فيه به وينسب اليه الحدث ما خوذا في معنى الناطق وصح الحكم
باتحاده مع زيد اقول قد اوردت على هذا في هذا الكلام سابقا حيث لم
يكن بعد مشتملا على التطويل الخالي عن التحصيل انه لا يخلو اما ان يجعل ذلك
الامر المبهم اعم مما لا يصدق عليه المشتق او مساويا له وعلى الاول يلزم ما هرب
عنه من المحذور الاول ان كان ذلك الاعم عرضيا والمحذور الثاني ان كان
ذاتيا وعلى الثاني ان كان المعتبر فيه مفهوم ذلك الامر المساوي لزم المحذور
الاول او ما صدق عليه لزم المحذور الثاني فاجاب عنه بقوله فيه بحث اما اولا

فلان الذات في المشتق المذكور لو كانت ماخوذة بمفهوم مخصوص لم يستقم ان يقال انه اعم
من شيء آخر ومساو له اما اذا كان اخذها فيه مبهما لا بمفهوم مخصوص فلا يستقيم نسبتها
الى مفهوم آخر بالعموم والخصوص والمساواة نعم اذا اخذت باعتبار المعنى المعين
يحصل في مفهوم مخصوص يستقيم نسبته الى مفهوم آخر لكنه بهذا المفهوم المحصل نفس
مفهوم المشتق لا مفهوم آخر واما ثانيا فلان لزوم المحذور الاول هو دخول
العرض العام في الفصل على تقدير كونه وكذلك المعنى الاعم مما يصدق عليه المشتق
ممنوعة ان ما هو اعم مما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون عرضا
عاما للناطق وكذا احتمال المحذور الاول على تقدير المساواة المعتبر المذكور
مع ما صدق عليه المشتق لان المساوي لما صدق عليه الناطق لا يكون عرضا
عاما اقول من البين ان الامر المأخوذ شيء لا بد له ان يكون له تحصل
بوجه ما فان ما لا يكون له خصوصية اصلا لا يكون معلوما فلا يكون معتبرا في مفهوم
مفهوم من المفهومات كما حققه الشيخ وغيره في بحث المثنى حيث جعل الجنس كونه موضوعا
للحدث والزمان والنسبة الى فاعل مبهم مستترا ما عدم دخول الفاعل في مفهومه
بناء على ان كل ما يدخل في مفهوم من المفهومات لا يكون مبهما فانه كل شيء من
الاشياء وهنا كان ذا خارجيا فله في ذاته خصوصية وانكار ذلك مكابرة
غير ملتفت اليها فكل من المعاني ماخوذا او معتبرا في مفهوم من المفهومات
على وجه لا يكون له خصوصية حتى لا يكون بينه وبين المفهومات نسبة ما فهو من
المحظور وراء العقل والتحقيق انه لا يعتبر الذات في معنى المشتق اصلا
بوجه من الوجوه كما ان الفاعل لا يعتبر في مثل المثنى وسيجيء تفصيله والمحذور الاول

لدخول

هو دخول العرض في الفصل سواء كان عرضا عاما او خاصة او ما هو اعم من الناطق
يكون عرضا عاما بالنسبة اليه بناء على ما تقرر عندهم من ان الفصل لا جنس له فظهر
الخلل في كلامه وانما يناسب مقصوده ان يقال لا يقال لا يلزم ان يكون عرضا
لما صدق عليه الناطق ثم لا يخفى انه اذا كان ذاتيا لما صدق عليه يلزم المحذور
الثاني والمساوي لما صدق عليه اما الناطق اما ان يكون عرضيا له فيلزم المحذور
الاول فان المحذور الاول هو دخول العرضي في الفصل وان كان خاصة كما هو
كلامه واما ان يكون ذاتيا فيلزم المحذور الثاني فلا محيص عن المحذورين ثم
اورد عليه انه لا يخلو اما ان يكون معنى المشتق هو القدر الثابت فقط
وهو ما يفهم منه اذا افرد المشتق مثل قول تور زيد لو شيده اثبت بطريق
الوصف اذ ما ثبت مع المنعوت ملحوظا بوجه ما وعلى الاول لا يصح تحليله
الى الامور الثلثة فان الموصوف والنسبة خارجان عنه على هذا التقدير
وعلى الثاني لا يكون المنسوب اليه من حيث تعلق الحدوث منظورا فيه اذ
الشيء الذي ينسب اليه الحدث لا يعتبر من حيث تعلق به الحدث به اذ ذلك
التعلق انما يحصل بتلك النسبة لا قبله واجاب عنه بانا نختار ان معنى المشتق
هو القدر الثابت فقط ولا نم ان الموصوف والنسبة خارجان وانما يلزم
ذلك لو كان معنى النعت المقرون بالموصوف مجرد الحدث ويعلم من اجزائه
عليه اتصافه بحسبه وليس اذ لو كان كذلك لم يصح جعل الكتابة نعتا لزيد
ولا صح حمل الكاتب الذي جعل نعتا له بهو هو عليه ولما صح ما ذهبوا اليه
من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف

ومن انه يجوز التصريح بلفظ الذي بين الصفة والموصوف كان يقال زيد الذي هو الكاتب
بل ما يفهم من المشتق حال القرانه بالموصوف وما يفهم منه في غير ذلك تلك الحالة
معنى واحد منطور على ذات مبهم حسبما حققناه واجراؤه على الموصوف يدل على
التخصيص بطريق الاذعان وحده يدل عليه على اتحادهما بطريق الاذعان
اقول من البين انه اذا كان الموصوف والصفة داخلين في معنى المشتق
لم يكن معناه القدر الناعت فقط فان القدر الناعت هو الصفة لا مجموع
الصفة والموصوف والنسبة ومن العجب انه اختار ان معناه القدر الناعت فقط
ومع ذلك زعم ان الموصوف والنسبة فيه داخل بالاتفاق ثم زعم انه لما لم يكن
ذلك المعنى النفس مجرد الحدث كما حسبه وليت شعري من اين يحل هذا الحسبان
مع تصريحه بتمثيل القدر الناعت بنويسنده في قولك زيد نويسنده بطريق
الوصف وكيف يتوهم مع هذا التصريح ان القائل حسب ان القدر الناعت
هو مجرد الحدث وينعم من اجرائه على الموصوف انصافه مع ان المعنى الذي
مثله لا يتصف الموصوف به بل هو مما يجري عليه اجراء النعت على المنعوت
ومجرد الحدث لا يصح نعتا للجثة وهذا امر نقطع اهل العربية ايضا كما نص
عليه سيبويه وغيره من ان اسم المعنى لا يجري على الجثة ومن العجب ان ما استمر
عليه عادة هذا المحشي من انه يدعي دعاوي حقيقية بل ظاهرة الاختلال من غير دليل
لم يجعل النعت نعتا ويتصدى لدفع المحذورات التي تتجه على تلك الدعاوي
باجوبة ضعيفة وممنوعة سخيفة مثل ما عرفت حاله والحق كما اشرنا اليه سابقا
من ان معنى الحدوث المشتق هو القدر الناعت مثل نويسنده وسياه دسفيد

ح اي ما لا يقال الفعل الا ... ومنه جمع بين ... المنسوب الى ... الاسم ... ١٢ (marginal note, partly illegible)

ولا يدخل فيه الذات اصلا لا بالوجه الخاص اذ لو اعتبر فيه الشيء مثلا او ما يجري مجراه من الامور
العامة لزم من اجرائه عليه التكرار كما في ذلك الشيء الناطق وايضا كان معنى قولك
الحيوان الناطق مشتملا على العرض العام فلا يكون محض الذاتيات وبالجملة لزم دخول
العرض العام في الفصل وان اعتبر فيه بالوجه الخاص كان اجراؤه على ذلك الخاص تكرارا
مثلا اذا اعتبر فيه الانسان كان في قولك الضاحك مشتملا على التكرار لا اقول
انه يلزم انقلاب مادة الامكان الى الضرورة لما فيه من المناقشة من حيث كون ان
الانسان انسانا مثلا ضروري لا كون الانسان انسانا كاتبا فانه ممكن لا ضروري اذ
الكاتب ليس ضروري الثبوت له فلا يكون الانسان المقيد به ضروريا ايضا واذا
لم يعتبر فيه الذات باي وجه يتصور لا يكون الذات داخلا فيه اصلا وما ذكره من ان
الوصف موضوع الذات مبهم باعتبار معنى معين هو المقصود ومعناه انه موضوع لذات
مبهم غير معلوم الا باعتبار هذا المعنى بمعنى انه موضوع لما هو وجه للذات المبهم اعني
القدر الناعت فقط قالوا وانما انه موضوع لذات مبهم باعتبار معنى معين بناء على
ان الذات معلومة بهذا الوجه فالموضوع له هو الذات باعتبار هذا المعنى كما يقولون
ان الشيء قد يعلم بوجه وليس المعلوم بالحقيقة الا الوجه فهنا ايضا اطلقوا ان الموضوع
له هو الذات باعتبار هذا المعنى الذي هو وجه والموضوع له بالحقيقة هو الوجه كما
ان المعلوم بالحقيقة هو الوجه وتوضيح المقام ان المعاني منها ما يحكم العقل بداهة
بانها مستقلة في الوجود وليس تابعا للذات اخرى يتحد معها كالجواهر من النفس
والبدن وامثالها ومنها ما يحكم بداهة بانها لا يوجد الا تابعة لحقائق اخرى يتحد
معها كالاسود والابيض فان العقل يحكم بانه لا يوجد الا تابعا لشيء اخر يتحد معها

بوجه من الوجوه كالثبوت مثلا ومنها ما يعلم بالبرهان عدم استقلالها واستقلالها ومعنى
المشتق من قبيل الاول ولذلك قد يتوهم ان الذات معتبرة فيه وليس كذلك بل انما
يفهم منه الذات بالدلالة العقلية كما اشرنا اليه ولذلك تفصيل آخر نعثر عليه في تعليقاتنا
قوله ولان الذات ثابتة في الاول قال بعض الفضلاء يعني انها ثابتة في العدم
عندهم اولا فلا يحتاج الى موثر على زعمهم بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين اما
الحدوث وحده او مع الامكان فلا يكون الذات اثر القدرة اذ المستغني
عن القدرة لا يكون اثر الغير فظهر ما ذكرنا ان كلام من قال في تقرير الشارح
بلغوا ذكر اثبات القدرة لا يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا
تاثر حتى ان يقال حقه ان لغوا اعترض عليه بان بهذا التفسير يبعد عما قرره يجب
اللفظ ويجب المعنى لا يقتضي عدم الكفاية المعتبر نظايره او كفاية ظاهرة غاية
الامر انه بهذا الفضل قد فهم الى الخلف المذكور وهو البقاء التاثير خلفا آخر وهو
انتفاء القدرة ولو لم يضم اليه لكفى فيكون ضمها اليه زائدا مستغنى عنه وهو
المراد باللغو ههنا اقول لا نم ان بعد هذا التفسير يجب اللفظ ولا يبعده يجب
المعنى عن اشتغال التاثير على التوجيه مستندا الى اثبات القدرة فانها منافية لازلية
الاثر عندهم ولا نم ان كفاية ظاهرة ولانه استغنائها عن الموثر انما هو لان
الفاعل عندهم قادر والقدرة عندهم لا يوثر في الازل فلا بد من ذكر اثبات
القدرة ليلزم التاثير اذ لو لم يذكر لم يندفع انتفاؤه بناء على امكان استناد الاول
عندهم الى الموجب كما هو المشهور بين المتكلمين ومنشاء القول بالاستدراك
توهم ان الثبوت في العدم ينافي التاثير مطلقا وليس كذلك بل الثبوت

انه لا ينافي تاثير القدرة في زعمهم ان الثبوت ولا نم ان بهذا القيد ضم الى انتفاء
التاثير خلفا آخر وهو انتفاء القدرة بل انتفاء القدرة من مقدمات انتفاء
القدرة من مقدمات انتفاء التاثير كما ظهر من التقرير ولا نم انه لو لم يضم بعض
اليه لكفى اذ لو اريد ما يضم التعرض له فقد علمت ان التعرض له واجب الاثبات
انتفاء التاثير وانه صلة محذور آخر فقد علم انه ليس كذلك بل هو وسيلة الى
انتفاء التاثير على انه لا يكون في زايد مستغنى عنه بل يكون في صور دليل آخر
ومن البين انه لا يقال في مثل هذه الصورة انه لغو زايد مستغنى عنه واثبات
المحالات المتعددة على تقدير نقيض المطلوب ليس لغوا في شيء من المذاهب
الا في مذاهب المعترض وهو مخالف لاطباق العقلاء ثم اني ذكرت
في الحاشية انه يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة ليستحيل على الزام الخصم
فانه اشنع واوضح واظهر في خلاف قاعدتهم واعترض عليه بانه ليس
في عبارة ذلك الشبه وذكر اثبات القدرة فكيف يستقيم ان ذكر اثباتها
ليستحيل ولا نم ان انتفاء القدرة اظهر في خلاف قاعدتهم من انتفاء
التاثير والتاثر اقول لا يخفى ان المحذور الذي اورد على تقرير الشارح حتى
وهو انه يلزم ان يكون اثبات القدرة في العبارة المتن لغوا والجواب
عنه انه انما يكون لغوا لو لم يكن فيه فايدة ويجوز ان يكون ايراده لفايدة
ليستحيل فظهر فساد هذا الايراد صورة ومادة اما بطلان الاول فلانه
منع في مقابلة المنع واما الثاني فلان التوجيه لا يتوقف على كونه مذكورة
في عبارة الشارح وكلام ان انتفاء القدرة اظهر واشنع فقط فانا لا نفي

لما ذهبوا اليه صريحا وهو اثبات القدرة وايضا نفي القدرة عنه تعالى عن ذلك
في غاية الشناعة ولتقرير الاستدلال على هذا الرواج قيل ان تقرير
الاستدلال بهذا الوجه ان المحقق البتة بدون الموجود لم يكن القدرة ثابتة اذ لو ثبت
فتاثيرها اما في نفس الذات فيكون الذات اثر القابل كما ذهب اليه
المحقق وذلك نفي على هذا التقدير لازليتها وفي اتصاف الذات بالوجود
بان يجعل الوجود حاصلا فيه عارضا لها كما ان الصباغ يجعل اللون في الثوب
مثلا وذلك محال لما مر من امتناع عروض الوجود للمهية في نفس الامر ولتقريره
على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح اما اولا فلانه اوفق بمتن الكتاب
حيث لم يتعرض لكون تاثير القدرة في الوجود نفسه على ان ذلك غير معقول
واما ثانيا فلسقوط ما ذكره في الجواب عنه لانه لما امتنع عروض الوجود
للمهية في نفس الامر لا يكون الوجود صفة لها فيها لا يكون اما حينئذ الاتصاف
به ايضا فيمتنع ان يكون التاثير في شيء منهما الواقع والتاثير في ان من نفس
الامر ضرورة واتفاق واما اذا لم يحقق التشبيه بدون الوجود فيجوز ان
يكون الوجود امرا انتزاعيا غير عارض لها كما مر ارادا ويكون تاثير القدرة
في المهية التي هي بعينه الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو
نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حينئذ اتصافه به لكن
العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد
مثلا فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول سواد منه او عرض منه او فيه
ان الترديد المذكور حاصر لجواز ان يكون التاثير في الذات باعتبار الاتصاف

بالوجود

بالوجود او الاتحاد مع الموجود وسمه ما ثبت ولئن سلمنا ان الترديد حاصر فلا نم امتناع
التاثير في الذات من حيث الوجود ولا نم ان التاثير في الاتصاف بالوجود يستلزم
ان يجعل الوجود حاصلا في المهية كما في صورة الصباغ واللون لم لا يجوز ان يكون
التاثير في الاتصاف بمعنى انه يجعله بحيث ينتزع العقل من ذلك الوصف الا اعتباري
ولا نم ان يمتنع عروض الوجود للمهية في نفس الامر كما مر ولا نم ان المتعرض لتاثير
القدرة في الوجود يخرج عبارة الشارح عن كمال المواقفة مع المتن ولو سلم انه
انه غير معقول فان التعرض لابطال السفسق المحتمل في بادي الراي وان كانت غير
واقع وخالف الشرح ولا نم امتناع عروض الوجود للمهية بحسب نفس الامر ولا نم
ان ليس للمهية حينئذ الاتصاف به ايضا فان البديهة حاكمة بان السواد الموجود
بحيث اذا يوجد اليه العقل انتزع منه مفهوم الوجود ويجعله وصفا له كما ينتزع المعونة
الوهم الاختيار من الخط ويصفه به بل كما ينتزع السواد الموجود من الجسم الاسود
ويصفه به وكون السواد موجودا في الخارج دون الاتحاد والوجود لا يقدح
في الاتصاف بها بحسب نفس الامر فان الاتصاف الواقعي انما يستلزم وجود الوصف
نفس الامر لا في الخارج كما مر ارادا ثم ما الفرق بينها اذا كان المهيات بثبوت بدون
الوجود بينهما اذا لم يكن لها ذلك الثبوت حيث حكم بانه على التقدير الاول
لا يجوز ان يكون الوجود امرا انتزاعيا ويجوز على التقدير الثاني حتى يصح على
التقدير الاول الثاني في المهية التي عين الموجود ولا يجوز على التقدير الاول
بان يقول لم لا يكون هي على التقدير ثبوت المهية ان يكون الفاعل هو السواد الذي هو
نفس الموجود كما في التقدير الاخر فان المحقق ذهب الى ان الموصوف متحد مع عوارضه

في الوجود فاذا بنه لهذا العارض بعارض آخر زال اتحاده مع العارض الاول واتحد
مع العارض الثاني فيجب نقول الماهية وان كانت ثابتة في نفسها لكنها من حيث
الاتحاد بالموجود مستند الى الفاعل واجاب عن ذلك بان هذا الدليل ليس مما
يمكن امثال اثبات هذه الاحتمالات وحاجة بل هذا الزام للخصم المعترف بان
الازلي لا يكون اثرا للقدرة بوجه من الوجوه بل اثرها حادث فاذا دفعه كما
انه لا يقدح فيه احتمال ان يكون اثر القدرة ازلية بناء على ان الازلية لا ينافي
المقدورية كما حقق في موضعه كذلك لا يقدح فيه هذا الاحتمال لاعتراف الخصم
بانتفائها اهل لانه الخصم معترف بان اثر القدرة لا بد ان يكون حادثا ذاتا
وكيف يقول عاقل ما هو قديم بالذات لا يصير باعتبار توصف حادث اثر للقدرة
فان ذلك بالاستناد الحادث الى القدرة لا استناد القديم اليه وبالجملة
عليه تصحيح النقل ثم هذا المعنى يحل الى ثلثة اشياء السواد والوجود واتحادهما
وقد اعترف بان السواد ليس اثر الفاعل وان الوجود ايضا ليس اثره حيث قال
ان ذلك غير معقول فبقي ان يكون في التاثير حقيقة الا اتحاد فنقول لم لا
يجوز ان يكون على تقدير ثبوت الشبهة بدون الوجود ان يكون التاثير في
تلك الحيثية فان ثبوت الماهية في نفسها لا ينافي التاثير في اتحاد بمجموع آخر
وذلك حال لا غير ذلك بانه لم يعرف بان السواد ليس اثر الفاعل بل صرح بان
اثر السواد الذي هو نفس الموجود فهناك شيء واحد هو السواد الموجود وهو
اثر الفاعل وما حكم بان التاثير فيه غير معقول هو الوجود المشتق من الموجود
لا الوجود الذي هو عين السواد ولو كان تاثير الفاعل في الاتحاد لم يكن اثره

موجودا في الخارج ولا شك ان اثره موجود فيه كما حقق في موضعه اقول هذا الجواب
غير موجه لان حاصل الايراد ان السواد الموجود ينحل الى ثلثة اشياء وليس اثر
الفاعل الا شيء واحد منها بناء على الدليل المذكور فلا بد في الجواب اما من منع انحلاله
ما ينحل اليه في تلك الامور او منع فساد كون التاثير في الشيئين الاخيرين وظاهر
ان هذا الجواب لا يدل على شيء منهما ثم ما ذكره من ان اثر الفاعل موجود في الخارج
ان اراد انه من حيث الوجود اثره كما يدل عليه قوله هناك شيء واحد هو السواد
الموجود وهو اثر الفاعل فهو بعينه مورد التحليل وان اراد انه من حيث الذات
والصبغ كليهما اثر الفاعل فهو مما لا يقول به بل هو تصريح في مواضع من كلامه
بخلافه ثم ان المحقق وفق منع عن المقدمة الثانية حيث قيل هذا المنع متوجه لو اوا
احد المقدمة كما فسرها الشارح وهو انه لا يعقل من الوجود امر زائد على الكون
في الاعيان واما اذا فسرت بانه لا يعقل من الوجود امر زائد على الكون
مطلق فالمنع غير موجه لانها ضرورية وما من لا يصلح لذلك وهو ظاهر ويكون
منطبقا على الدعوى وهو مساواة الوجود المطلق للشيئية فينبغي ان يعترض
المقدمة الثانية لذلك وانما لم يقتصر المصنف عليها وضم اليها المقدمة الاولى
فيكون الزام الخصم بالا من المسلم عنده كما بين في الدليل الاول فان ذلك ادخل
في افحامه اقول ان منع انقسام الوجود الى الذهني والخارجي ويعبر الوجود
المطلق عنده من الخارجي والكون عنده اعم من الوجود لا يسلم ان المعقول
من الوجود وهو بعينه الكون مطلقا بل نقول المعقول منه هو اخص من الكون
الا مكان ليس هو بتامة قلت في الحواشي انت تعلم ان الثبوتي منهما على ما م

تغيره ما ليس الامكان داخلا في مفهومه وانما يخرج عن السالبة المحمول على زعمهم
دون المعدولة فالاعتبارية الامكان لا يقدح في ثبوته بهذا المعنى فلا يصح المذكور
في موضع السند للسندية فالاولى ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف
بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه واعترض عليه اولا
فلانه لو اراد المستدل بثبوت الامكان ان لا يكون السلب داخلا في مفهومه
لم يثبت بذلك ثبوت الممكن في الاعيان على ما هو الدعوى وصرح به المصنف
بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا فلا بد ان يريد بثبوت الامكان
في العين ليلزم منه ثبوت الممكن فيه فمنع المصنف ثبوته في العين واسنده
بان الامكان الاعتباري غير موجود في الاعيان واما ثانيا فلان اتصاف الممكن
بالامكان من لوازم الماهية لان العوارض التي يكون لها بحسب الذهن فقط والا
يلزم الانقلاب اقول قد احال الشارح في تقرير الدليل اثبات كون الامكان
ثبوتها الى ما سيأتي في هذا الفصل ومعلوم ان الذي يأتي في هذا الفصل
هو كونه ثبوتيا بالمعنى الذي ذكرنا لا بمعنى انه موجود في الخارج وكيف يصح ان
يقال الامكان موجود في الخارج لما سيأتي في هذا الفصل واما انه لا يثبت
بذلك دعواهم فساقط لانهم لا يثبتون ثابت بها على ان ثبوت الامر
الغير السلبي يقتضي ثبوت المثبت موجودا في الخارج الوجود الذهني وانما
يثبتون بازائه الوجود العيني فاذا اثبتوا موضوع القضية بزعمهم لزم ان
يكون ثابتا في الخارج فيلزم ركب ليس للامكان محصلة معقولة قبل حلو هذه
القضية عن المعنى المعقول مكابرة فانا نفهم من قولنا الوجود اما موجود او معدوم

مثل ما يفهم من حمل الوجود والمعدوم على شيء آخر من غير احتياج الى فرض مغايرة الوجود
لنفسه وهذا لا يقدح المصنف لا كثرته والظاهر انه اراد بالوجود ههنا الموجود
كما فيما سبق وحكم بعدم ورود القسمة عليه ان الترديد ان يكون معقولا اذا كان
بين الامور محتملة والموجود لا يحتمل غير كونه موجودا لامتناع السلب الشيء
عن نفسه قال ان المطهر الحلي في شرح هذا الكتاب لا بطلانه بهم اشار الى
بطلانه احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زائد على الماهية
فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا معدوما ولا موجودا والاولان باطلان اما الاول
فلانه يستلزم التسلسل واما الثاني فلانه يستلزم اتصاف الشيء
الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون كذلك لان المقسم الى
الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه هذا كلامه وهو يدل دلالة
ظاهرة على ان المراد بالوجود هو الوجود وان المراد بعدم ورود القسمة عليه ما ذكره
لا ما ذكره الشارح من خلوه عن المعنى المعقول اقول قد اوردت عليه ان الاستدلال
انما هو المفهوم الموجود ومنهم الموجود ويحتمل كونه غير موجود كما ان خلو مفهوم الجزئي
ليس جزئيا قوله لامتناع سلب الشيء عن نفسه قلنا مفهوم الموجود موجود بالعين
عين مفهوم الموجود وليس موجودا بالطريق الحمل المتعارف كما في كون الجزئي جزئيا
بالمعنى الاول لا كليا وبحمل المتعارف وليس جزئيا بحسب هذا الحمل لان مفهوم
ليس من افراد الجزئي واعترض عليه بانه ان اراد المفهوم الموجود والصورة
الكلية الحاصلة في العقل من حيث انها حاصلة فيه فلا نسلم ان الاستدلال اذا الكلام
في موجودية الاشياء وهي غير هذه الحقيقة المذكورة ليست موجودة شيء وان اراد

[illegible]

بهذا المفهوم من حيث انه موجود في الموجودات ويتحد معها ويتحقق الاتحاد بينهما فيه وبهذه
الحيثية لا يحمل على كونه موجودا والاستدلال به اذ القائلون بالحال يزعمون ان
مفهوم الموجود الذي موضوع للاشياء حال لا صورة الموجود القائم بالذهن وكيف لا
وهم لا يقولون بالوجود الذهني اقول مثل هذه السفسطة جارية في غير من
المطالب بان يقال ان اريد بالانسان الذي حكم في حد ذاته ليس كليا ولا جزئيا
ولا موجودا ولا معدوما الصورة الكلية الحاصلة منه في العقل من حيث انها حاصلة
متحد مع الافراد فهذه الحيثية موجود في الخارج ومن البين الذي لا يعتريه شبهة عدم
انحصار اعتبار المفهوم في الوجهين المذكورين بل يمكن اعتباره من حيث هو مع
قطع النظر عن كونه في الذهن او في الخارج في ضمن الافراد والظاهر ان الاستدلال
بمفهوم الوجود بالمعنى المصدري بناء على زعمهم ان اتصافه بالوجود يستلزم الاتصاف
الشيء بنفسه فان الاحوال عندهم مبادي المشتقات كما يظهر بمثلها مالحيثية والقابلية
ونظايرهما فان حمل ذلك على المسامحة في غاية البعد اذ لا ضرورة في اضافة
الياء المصدرية الى الحي والعالم ثم القول بان التمثيل على سبيل المسامحة على
فرض صحة كلام ابن المطهر فالظاهر ان الاستدلال بمفهوم الوجود من حيث هو مع
قطع النظر عن كونه في الذهن او متحدا مع الافراد ليت شعري من اين علم تخصيص
الاستدلال بالموجود بهذه الحيثية مع جريان صورة الدليل في المعنى المصدري
وفي المفهوم المشتق من حيث هو مع قطع النظر عن الاعتبارين المذكورين ثم
لا يخفى ما في كلام ابن المطهر فان القسمة ههنا بمعنى الترديد وترديد الوجود سواء
اريد به المفهوم من حيث هو او من حيث صدقه على الافراد بين كونه موجودا او معدوما

صحيح

صحيح من غير ريبة وليس ذلك من قبيل الترديد في السواد بانه سواد او غير سواد
لا يقتضي صحة الترديد كونه موضوعا اعم بل انما يقتضي كونه محتملا لشقي الترديد ولو فيما
ترى وظاهر ان مفهوم الموجود باي اعتبار اخذ يحتمل كونه موجودا او معدوما كيف
والكلي الطبيعي عند المتأخرين ليس موجودا اصلا بل الموجود عندهم هو الافراد
لا غير ولو فرض انه لم يذهب اليه احد فلا شك انه مما يذهب اليه الوهم فمن
اين يلزم فساد الترديد ومنشأ وهم ابن المطهر عدم فرقه بين التقسيم والترديد فتأمل
ثم اورد عليه ان يستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه بمعنى انه يكون اعم من ان يكون
من حيث نفسه او غيره بطريق الحمل المتعارف لكنه قد يكون اعم منه بطريق الحمل
المتعارف مثلا المفهوم اعم من نفسه وغيره والكلي يشمل مفهوم الكلي وغيره
وكذلك الممكن العام وساير المفهومات العامة واعترض عليه اما اولا فبان مرجع
العموم المطلق الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة كلية موضوعها الاعم
فلو كان الشيء اعم من نفسه يلزم صدق سلب الشيء عن نفسه واما ثانيا فلانه لا يلزم
من صدق المفهوم على مفهوم الآخر وغيره ان يكون اعم منه كما نسبه اذ يصدق
مفهوم احد المتقابلين على مفهوم الآخر وغيره كالشيء الصادق على مفهوم اللاشيء
وعلى غيره اقول ان اريد لا ثم ان مرجع العموم المطلق الى ذلك مطلقا فان
الانسان اخص من النوع مطلقا مع انه لا يصدق الحكم القائل كل انسان
نوع بل مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة كلية
موضوع الاخص فلو كان شيء اعم من نفسه اذ يلزم صدق سلب الشيء عن
نفسه واما ثانيا فلانه لا يلزم من صدق مفهوم على مفهوم آخر وغيره ان يكون

اعم منه كما حسبه اذ قد يصدق مفهوم احد المتقابلين على مفهوم الآخر وبغيره كاللاشي
الصادق على مفهوم اللاشي وعلى غيره اقول لا نم ان مرجع العموم المطلق
الى ذلك مطلقا فان الانسان اخص من النوع مطلقا مع انه لا يصدق الكلية
القايلة كل انسان نوع بل مرجع العموم في بعض الصور الى ذلك وفي الطبيعيات
كما ذكرناه ودون الشخصيات فان زيدا اخص من الانسان مع انه لا يصدق
الكلية التي موضوعها الاخص اللهم الا ان يقال الطبيعة الشخصية في حكم الكلية كما
قيل وما نحن فيه من القضية الطبيعية فلا يقدح ذلك ذكرنا ومن البين ان صدق
على مفهوم آخر وبغيره مع عدم صدق سلب المفهوم الاول عن الآخر يستلزم
كون الاول اعم من الثاني كما في مثال النوع والانسان والكلي والجزئي
ونظايرها والشي واللاشي من هذا القبيل فان الشي يصدق على مفهوم
اللاشي وذلك ظاهر لا يستره به على ان العموم في عبارته ليس مقيدا بالمطلق
ومن البين ان ما صدق مفهوم على مفهوم آخر وغيره يستلزم مطلق العموم ثم قد
عرفت ان سلب الشي عن نفسه بطريق الحمل الاولي محال واما بطريق الحمل
الوضعي فليس بمحال فان مفهوم الجزئي ليس بجزئي ومفهوم الشخص ليس بمتشخص
الى غير ذلك من الامثلة وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الشي لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول
هو الوجود بمعنى ذي الوجود قيل ليس اذا كان الموضوع هو الوجود والمحمول
ذي الوجود كانت النسبة المدلولة عليها الكلمة ذو واقعة بين الشي ونفسه فيكون
هذا الكلام متضمنا لثبوت الشي لنفسه ولا يقدح في ذلك ان ليس تلك

النسبة

النسبة مورد الايجاب لان التصديق يتوقف على تصورها على التقدير المذكور بلا ارتياب
وذلك كاف في مقصوده المجيب والمحذور باق والنظر ساقط بعين هناك وهو ان
مدار هذا الكلام على انه لا يكون منع المشتق امر وجدانيا مجملا كما حققناه بل معناه
حدث منسوب الى ما هو خارج عنه على ما زعموا اذ لو كان لهما ~~يرجع اه امر مجمل وجداني~~
نسب اليه الحدث واخلا فيه الم ثم نسب المجموع الى الموضوع فلم يلزم بين الشي ونفسه
لكن معناه كما عرفته امر مجمل وجداني وما نسب اليه الحدث داخل فيه بالوجه
الذي اقول قد عرفت اقول فيه نظر اما اولا فلان الشايع ذكره فيما سبق
ان النسبة بين الشي ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يعد مستحيلا للعقلاء فهذا
المنع على ذلك ولذلك قال ههنا ان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب هو
النسبة بين الوجود وذي الوجود لا بين الوجود ونفسه فان اورد عليه ان لا فرق
بين الاشتقاقية وغيرها اذ النسبة مطلقا يقتضي نسبتين قلنا هذا الكلام
على السند على انه يحتمل ان الشارح لضعف هذا المنع نزل عنه واما ثانيا فلما
سبق من الكلام على ما يجده في المنع المشتق ثم قال صاحب القيل نظرا الى ان القايل
خارج عن قانون التوجيه لان المجيب قال ان الوجود موجود متضمن لثبوت الشي
لنفسه والمانع صرح بان موضوع هذه القضية هو الوجود ومحموله الوجود ومن
البين انها في ح يتضمن نسبة الشي لنفسه فمنع تضمنها للنسبة المذكورة مع انه بديهي
غير قابل للمنع ويجوز منعها بناء على اختلاف الناس في ان النسبة بين الشي
ونفسه اشتقاقا كتجويز منع مقدمة بديهية في حدوث العالم مثلا بناء على
اختلاف الناس فيه حدوثه كما يقال منها لا نم ان الوجود موجود يتضمن لنسبة

الشئ الى نفسه او للناس اختلاف فى جواز النسبة بين الشئ ونفسه اشتقاقا وفيه ولكن الحق ان يحمل قول الشارح انما منع بعضهم عنده اقتضى النسبة الحكمية بين الشئ ونفسه كما صرح به بتقييد النسبة بالتى هى مورد الايجاب والسلب فانه مما يحكم العقل باستحالة لا النسبة الاشتقاقية بين الشئ ونفسه فانه ليس مستحيلا عنده كما صرح به فيما سبق ولا ان قولنا الوجود ذو وجود لا يتضمن النسبة الحكمية بين الوجود نفسه وان يتضمن النسبة الاشتقاقية بينه بين نفسه والمستحيل عنده والاول لا الثانى والتمسك فى منع استحالة تصور الثانى بانه يصير منحجا للعقل مستقيم لا يكره الا منحرف هو وليس من قبيل المثال الذى ذكره بل من قبيل ان يدعى المهية لوجود بها مما لا يتصور فيورد عليه المنع مستندا بانه قد يصير منحجا للعقل نفيا واثباتا فكيف يدعى البداهة فى امتناع تصوره فان امتناع تصوره عنده ليس فى قضاء امتناع تصوره فعلم ان المعترض والله اعلم مقصود الشارح قال بعض المعلقين على الشرح القديم فان قلت انما يلزم ثبوت الشئ لنفسه او اراده بالوجود الموضوع والمحمول شيئا واحدا وهو ممنوع لا يجوز ان يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق وبالعكس وعلى كلا التقديرين لا يلزم ثبوت الشئ لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الوجود الخاص والمحمول المطلق او بالعكس وعلى كلا التقديرين لا يلزم ثبوت الشئ لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الوجود الخاص لان الدليل الذى استدل به على لزوم التسلسل الوجود بالوجود المطلق لا يدل الا على لزومه لموجودية الوجود الخاص انما يكون حالا لا مستند تعقاد ذلك الواسطة معنى لو لم يكن سلب الوجود والخاص مستلزما لسلب الوجود المطلق

بل جاز ان لا يكون شئ موجود بوجود والخاص مستلزما لسلب الوجود مع جواز كونه موجودا بوجود شئ آخر لا يكون من الحال فى شئ ولا حال الشئ لم يلاحظ ارتفاع مطلق الوجود والعدم عنه قال فان قلت سلمنا ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكن لا نسلم لزوم ثبوت الشئ لنفسه لجواز ان يكون الوجود الثابت مغاير الوجود المثبت له بالاعتبار بمعنى ان بعينه الوجود من حيث هو مفهوم كلى ويعتبر الوجود من حيث هو فى ضمن فرد الذى هو عارض للموجود من حيث هو والمغايرة الاعتبارية كافية فى تحقق النسبة وتعلقها لا يكون فيه يكون ثبوت الوجود للوجود اعتباريا فرضيا لا تحقيقيا واقعا فى نفس الامر والمقصود بيان احوال الوجود فى حد نفسه لا ينافى احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لانا نقول ليس المراد بالتغاير الذى ذكرنا التغاير بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل التغاير المقابل للتغاير بالذات وهو لا ينافى التغاير المعتبر بحسب نفس الامر بل ربما يجامعه كما اذا تصور الوجود الذهنى والمطلق ووجد فى الذهن اذ ح يعرض الوجود الذهنى المطلق ووجود ذهنى مطلق فى ضمن الوجود الذهنى الخاص عروضا حقيقيا لا اعتباريا فرضيا مع ان العارض والمعروض شئ واحد بالذات ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار المقابل للتغاير بالذات وهو اعتبار الوجود الذهنى من حيث هو واعتباره فى ضمن فرد خاص عارض له وامثاله قلت فح نختار ان الوجود معدوم ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه ولا يستلزم اجتماع النقيضين بمعنى صدقهما على ذات واحدة هكذا نقل المستعيد للاعتراض كلام هذا القائل واعترض عليه اما اولا فبانه يكفى للمستدل ان نقول اريد بالوجود المذكور فى دليل

الوجود المطلق لا غير ومنع ذلك غير موجه ولا يلزم عليه ابطال احتمال ان يكون الوجود معنى في حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات في ابطال ساير الاحتمالات فبانه كما ان المتوسط بين الوجود الخاص وعدمه يلزم ان يكون متوسطا بين الوجود المطلق وعدمه كذلك المتوسط بين الوجود المطلق وعدمه يلزم ان يكون متوسطا بين الوجود الخاص وعدمه اذا سلب المطلق المستلزم لسلب المعين فالحكم بان الواسطة بين المطلقين خال بالذات وبين المقيدين بواسطة الاستلزام دون العكس تحكم واما ثالثا فلانه ما ذكره بعد التسليم مبني على ان يكون لافراد الوجود وجود وقد عرفت انه ممتنع واما رابعا فلان تصور الوجود الذهني من حيث انه حاصل في الذهن الحقيقة ليس وجودا حتى اذا عرض له الوجود الذهني يلزم عروض الشي لنفسه بل هو صورة المذكورة كيفية نفسانية كما حقق في موضعه اقول هذا القايل مردد بهذا الكلام مع قول المصنف والشارح ان الوجود لا يرد عليه القسمة بناء على ان اتصافه بالوجود يستلزم ثبوت الشي لنفسه وبالعدم يستلزم نفي ذلك الثبوت وهو يستلزم تصوره كما فصل في الشرح والحواشي فالايراد انما هو على المجيب لا على المستدل حتى يقال اردت بالوجود المذكور في الدليل الوجود المطلق كيف ولا ليس في الدليل ذكر ثبوت الشي لنفسه اصلا بل ابطل كون الوجود موجودا باستلزامه التسلسل فاندفع الايراد الاول ثم ما ذكره القايل وان الخارج هي الواسطة بين الوجود المطلق والمعدوم المطلق والواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم الخاص انما يكون حالا بناء على استلزام كونه واسطة بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق اذ لو جاز كونه موجودا بوجود آخر لم يكن حالا فلو اريد بالمحمول الوجود الخاص

وبالموضوع المطلق لم يثبت الواسطة الا بأخذ المقدمة التي موضوعها الوجود المطلق بان يقال هو واسطة بين الموجود بالوجود الخاص والمعدوم بالعدم الخاص واسطة بين الوجود المطلق والمعدوم المطلق والمعدوم المطلق بناء على انه لا يمكن كونه موجودا بوجود غيره فيلغو المقدمة القايلة بالواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم الخاص اذ يكفي ان يقال ابتداء انه ليس موجودا بالوجود المطلق ولا معدوما مطلقا فلا واسطة بين الموجود بالوجود المطلق والمعدوم المطلق المقابل المستلزم حال من غير توسط كونه واسطة بين الموجود بالوجود الخاص والواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم الخاص لا يستلزم الا ان غير توسط كونه توسطا بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق بهذا ما ذكره ولا يناسبه بينه وبين ما فيه المعوض منه فظهر عدم توجه الايراد الثاني وايراده على الشرح القديم والحواشي وظ كلامهما اثبات الافراد الا اثبات الحقيقة للوجود كما بينه هذا القايل قبل ذلك على انه يجري في الوجود الخاص بعين الحجة ولا يتوقف على اثبات افراد الحقيقة الموجود وما يحمله المعترض من عدم عروض الوجود وصفه للماهية بحيث نفس الامر غير معقول بل هو مخالف لحكم غيره كما قال المصنف وقيامه بالماهية من حيث هي فقد اثبت له قياما بها فاندفع الايراد الثالث ثم من البين ان الوجود موجود في الذهن وكيف لا وقد يصير موضوعا في القضية الموجبة الصادقة وصدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع في نفس الامر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وما توهم من انه يجب الوجود الذهني كيف وليس وجودا مع ان فيه ما عرفت مردود بانه لا يخلو اما ان يكون الوجود موجودا في الذهن اولا وان كان في

بط فيعين الاول ثم بعد تسليم كون الوجود موجودا في الذهن ان امكنك قسم تلك
الصورة ما يثبت كيفا او غيره مما يشبه فاندفع الايراد نعم مراد المحشي القائل منع
عدم لزوم التسلسل على تقدير ارادة الوجود المطلوب في المحمول لانه الخاص على
تقدير كونه موجودا مطلقا لابد ان يكون له وجود زايد عليه خاص به حصة كان
او فردا ثم ينقل الكلام الى تلك الحصة او الفرد حتى يلزم التسلسل وينبغي ينتهي
الى وجود خاص لا يكون موجودا اصلا او لا يلزم من كون بعض الموجودات
موجودا كون جميعها كذلك قوله يعني العدم سلب الوجود لمنع اللاوجود
قيل لو اراد المستدل بالعدم المذكور في دليله هذا المعنى لا ينحصر الوجود في الاقسام
المذكورة لجواز ان يكون الوجود موجودا او لا لا موجودا او لا واسطة بينهما بان
كان متعينا فلا يصدق عليه الموجود ولا اللاموجود لاقتضائهما ثبوت الموضوع
ولا المحال لانه منفي وفي ما بين صورة الاستدلال فالظاهر من كلام المستدل
ان يستعمل العدم بمعنى السلب فيكون صورة الاستدلال عاما فلو فسر بمعنى المعدول
واذا اورد عليه المنع بما فعله الشارح كان المنع على مقدمة لم يدعها المستدل
اقول الظاهر ان المورد لم يذهبوا الى ان المنع ما يصدق عليه اللاموجود
بناء على ما ذكره اقتضاء الثبوت فان المعنى عندهم اخص من المعدوم يصدق
على المعدوم والمحال ولو كان الامر كما ذكره لم يمش لهم تقسيم المعلوم الى
لاقتضاء به صدق المقسم عليه هو يقتضي ثبوت الموضوع ما ذكره فالظاهر
انهم لم يثبتوا الكلام على ما ذكره بل الذهول عن الفرق بين العدول والسلب
واقتضاء احدهما الثبوت دون الآخر قوله لكن لا نم ان لا يكون

بين

بين متغايرين قيل لا يخفى ان النسبة مطلقا تقتضي تغاير طرفيها وكونها الاعتبار فانه
لا يلزم من حمل الشيء نفسه ان يكون النسبة في شيء واحد واما واما الاعتبار
وايا يلزم ذلك انه لو كان بين الموضوع والمحمول نسبة في نفس الامر وليس
كذلك فانهما فيه امر واحد يعرض له الامر نسبة في العقل حال الحكم ولابد من
التغاير بحسب الاعتبار اعني بحسب الملاحظ سواء كان بتعدد الصورة والالتفات
فقط كما اذا حملناه على نفسه وذهب ان لا يفيد حمل شيء على حقيقته بالالتفات واحد
فتامل واوردت عليه سابقا انا لا نم انه تعدد التصور والالتفات بدون تعدد
المعلوم كاف في تعقل النسبة اذ النسبة انما تتعقل بين المدركين بالضرورة
واذا تعدد التصور والالتفات بدون تعدد المعلوم لم يكن هناك مدركان
واذا لوحظ ذلك المفهوم تارة من حيث انه مدرك بتلك الصورة وملحوظ
بذلك الالتفات واخرى من حيث انه مدرك بصورة اخرى او ملحوظا بالتفات
اخر يحصل تعدد المدركين واعترض عليه صاحب الحبل بقوله وفيه بحث اما اولا
فلانه لو اقتضى تعقل النسبة تعدد المعلوم لما صح حمل الشيء على نفسه كقولك الانسان
انسان مع انه قضية ضرورية لا ينكره من له ادنى فطانة واما ثانيا فلانه بتعدد
الالتفات الى الشيء واحد لا يتعدد المدرك قطعا وهذه البديهة من اجلى البديهيات
ومنعها غير مسموع اقول الكلام في ان حمل الشيء على نفسه ليس بمعنى انه لا يكون
الموضوع والمحمول متغايرا بحسب المعلوم منها ولا يكون التغاير جملة الى في التصور
والالتفات فان النسبة لا يدرك الا بين مدركين ومجرد التعدد في التصور
والالتفات الى الشيء واحد لا يحصل مدركان ما لم يدرك كون ذلك الشيء



معلوما تارة لهذه التصور واخرى بذلك او كونه ملحوظا تارة لهذه الالتفات
واخرى بذلك او وصفين متغايرين اخرين او بقيه في احد الطرفين بوصف وه
بقيه في الطرف الآخر بوصف ما واذا ادرك على هذا الوجه تعدد المدرك اذ ح
يحصل مفهومان متغايران فمعنى حمل الشايع على نقيضه ان الشي المدرك لهذا
الادراك او الملحوظ لهذه الملاحظة هو الشي المدرك بالادراك الآخر او الملحوظ
بالملاحظ الاخرى وجهة اتحادهما هو الامر المكرر في الطرفين مثلا في قولك
الانسان انسان معناه ان الانسان المدرك بوجه ما كالانسان المقيد
ب هو الانسان بح بمعنى ان كليهما انسان وقد يكون جهة الوحدة هو
الانسان المدرك بوجه ما كالانسان المعتبر في الطرفين اذ المقيد بح هو
الانسان وقد يكون جهة الوحدة احد الطرفين وانما كان هذا القسم
بناء على ان الحكم فيه باتحاد الطرفين في الامر الملحوظ فيهما لاتحادهما في نفسهما اذ
لو كان الحكم مثلا باتحادهما من حيث اخرى لم يكن ضروريا مثلا اذا قلت الانسان
كاتب هو الانسان الضاحك واردت اتحادهما بحسب ذات خارجة لم يكن
ضروريا اصلا لجواز ان يكون لا لهما ذات خارجة اصلا فسقط ما ذكره اولا بل
هو دعوى الضرورة في محل النزاع وما ذكره ثانيا فلان مناسبة بين ما ذكره
او ما ذكره اذا ادرك تارة مقيدا الى الالتفات تاليهات اخرى دون ذلك
من احلى البديهيات ولم اذكر ان تعدد الالتفات يوجب تعدد المدرك لم
هرف بخلافه وفرغت عليه انه لا يحقق النسبة في التعقل لمجرد تعدد الادراك
والالتفات والظاهر كيف اعتاله عن الاوهام وما حام حول المقصود وهام

ان

